MASTER NEGATIVE
NO. 93-81548-4

AUTHOR:

SPINOZA , BENEDICTUS DE

TITLE:

ERLAUTERUNGEN ZU BENEDICT VON...

PLACE:

BERLIN

DATE:

1871

Master Negative #

93-81548-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Kirchmann, Julius Hermann von, 1802-1884.
Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und zu dessen Politischer Abhandlung. Berlin, L. Heimann, 1871.
136 p. 19cm. (Philosophische Bibliothek. 45. Bd.)

Bound with Spinoza, Benedictus de. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ... 1888.

(Continued on next card)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/2/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

(NO SH. L.) REPL.

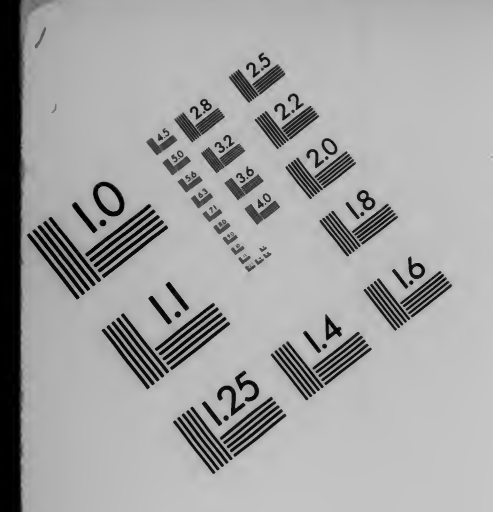
EA

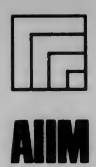
(NO SH

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
   Tractatus de intellectus emendatione.
2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
   Tractatus politicus.

FOR OTHER COPIES.

BEST COPY AVAILABLE

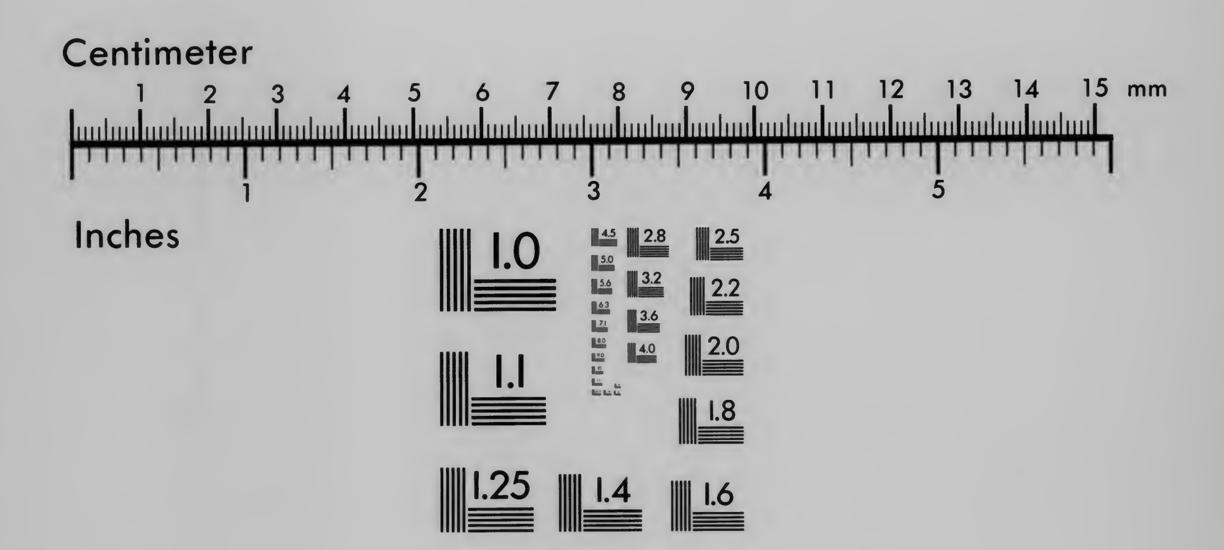


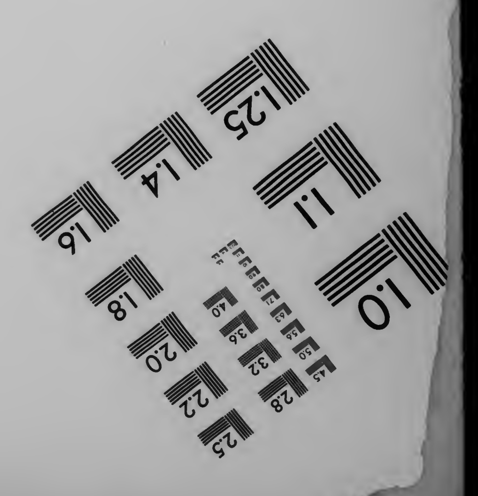


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfundvierzigster Band.

Erläuterungen zu Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, und zu dessen politischer Abhandlung.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 84.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Abhandlung

über die

Verbesserung des Verstandes

und zu dessen

Politischer Abhandlung

von

J. H. von Kirchmann.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No 84.

(Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen ist bei Band XLIV. befindlich.)

1. Vorwort (S. 1). Dieses Vorwort ist zwar nicht unterzeichnet, aber rührt jedenfalls von J. Jarris oder L. Meyer her, welcher Letztere die sämmtlichen nach dem Tode Sp.'s erschienenen Werke desselben 1677 herausgegeben und mit einer von J. Jarris verfassten und von L. Meyer ins Lateinische übersetzten Vorrede begleitet hat, in welcher er in Bezug auf diese Abhandlung das hier Bemerkte erwähnt und auch dieses Vorwortes hier gedenkt. Meyer sagt dort: „Die Abhandlung über die „Verbesserung des Verstandes gehört nach Ausweis des „Stils und der Begriffe zu den früheren Arbeiten unseres „Philosophen. Die Bedeutung des darin behandelten Ge„genstandes und der grosse Nutzen des darin vorgesteck„ten Zieles, nämlich dem Verstande den leichtesten und „ebensten Weg zur wahren Erkenntniss der Dinge zu „bereiten, sind für ihn immer ein Sporn gewesen, dass „er die Arbeit zu Ende führe. Allein das Gewicht der „Arbeit, die tiefen Erwägungen und die ausgebreiteten „sachlichen Kenntnisse, welche zu dessen Vollendung er„forderlich waren, haben ihn nur langsam vorwärts kom„men lassen, und sie sind auch mit der Grund, dass diese „Schrift nicht vollendet worden ist und dass hier und da „Etwas darin mangelt. Schon der Verfasser bemerkt in „den von ihm selbst beigefügten Anmerkungen, dass der „behandelte Gegenstand sorgfältiger dargelegt oder weiter „erklärt werden müsse, sei es in seiner Philosophie oder „anderwärts."

Was die bestimmtere Zeit, zu welcher Sp. diese Schrift verfasst hat, und ihr Verhältniss zu seinen übrigen Schriften betrifft, so ist hierüber das Nähere in dem

Vorworte zu B. XLIV. bemerkt worden, auf welches hier Bezug genommen wird.

2. Titel (S. 2). Den lateinischen Titel: *De emendatione intellectus*, hat Auerbach: „Ueber die Ausbildung des Verstandes", und Kuno Fischer: „Ueber die Berichtigung des Verstandes" übersetzt. Allein „berichtigen" lässt sich nur ein Wissen, nicht aber das Instrument, mit welchem dieses Wissen erlangt wird, als welches dem Sp. der Verstand gilt; vielmehr ist ein solches Instrument als ein Seiendes nur zu verbessern. Ebenso drückt: „Ausbildung" den Gedanken Sp.'s nicht bestimmt genug aus; Sp. will die Kraft des Verstandes nicht blos ausbilden, was schon jeder Schulmeister thut, sondern dieser Kraft eine ganz andere Richtung und Entwickelung geben. Deshalb ist der Titel durch: „Verbesserung des Verstandes" übersetzt worden.

Ein vorläufiges Urtheil über den Inhalt und die Bedeutung dieses Werkes ist in dem Vorwort enthalten. Bekanntlich hat auch Descartes seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer „Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen" begonnen, welche 1637 erschienen war. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dies Beispiel den Sp. zur Nachahmung veranlasst hat; der Titel und die erste Anlage ist bei beiden sehr übereinstimmend; der Inhalt aber ist sehr verschieden. Desc. Abhandlung ist in der Art französischer Memoiren gehalten; es überwiegt darin die Schilderung persönlicher Erlebnisse und Zustände; die eigentliche Aufgabe wird nur kurz im zweiten Abschnitte behandelt und im vierten und fünften Abschnitt ihr Werth nur an praktischen Beispielen dargelegt; dabei ist die Darstellung verständlich, pikant und geistreich gehalten. Dies Alles fehlt bei Sp., trotzdem dass er sich diese Abhandlung zum Muster genommen haben mag; die Verschiedenheit der Charaktere hat das Werk unter seiner Hand unwillkürlich zu einem ganz andern werden lassen. Sp. fängt zwar ebenfalls mit persönlichen Erlebnissen an, allein sie verschwinden hier weit schneller und machen einer eindringenden rein sachlichen und eingehenden Untersuchung des Gegenstandes Platz, die in strengerer Ordnung fortgeführt wird und viel mit den schwierigsten Begriffen sich bemüht, so dass Erläuterungen hier nöthiger werden, als bei Descartes. Während es Letzterem bei einer lockern Ordnung und mannichfachen Abschweifungen leicht wird, seine Abhandlung zu Ende zu bringen, ist Sp. noch vor der Mitte der Arbeit darin stecken geblieben, und obwohl er sich auch in spätern Jahren mit ihr beschäftiget haben mag, wenn man Meyer's Versicherungen glauben darf, so hat Sp. doch sich nie zur Vollendung der Schrift und ihrer Veröffentlichung entschliessen können; erst seine Freunde haben nach seinem Tode das Vorgefundene bekannt gemacht.

3. Das höchste Gut (S. 2). Descartes setzt in seiner Abhandlung gleich im Beginne als Ziel die Ermittelung der Wahrheit; es sind nur wissenschaftliche Zwecke, welche er verfolgt; die ethische Seite des Lebens wird bei ihm nur zufällig im dritten Abschnitt hineingezogen, und zwar nur um, während er sein Leben den Wissenschaften widmet, doch für sein Handeln vorläufig einen sittlichen Anhalt zu haben.

Sp. dagegen stellt sofort das höchste oder wahre Gut des Lebens als das Ziel hin, weshalb er die Arbeit begonnen habe, und nur weil die Erkenntniss sich als Mittel dazu ergiebt, wird die dabei zu beobachtende Methode zur Vorbedingung des glückseligen Lebens; nach diesem Gesichtspunkt ist seine Schrift unternommen und abgefasst.

4. Sinnenlust (S. 3). Unter „Sinnenlust" *(Libido)* versteht Sp. vorzugsweise die geschlechtliche Lust; an einzelnen Stellen aber überhaupt die Lust aus dem Körper im Sinne von B. XI. 28.

5. Sinnenlust (S. 3). Diese Auffassung der geschlechtlichen Lust zeigt die orientalische Abstammung Sp.'s. Die Verfeinerung und Erhebung dieser Lust durch die damit verbundene geistige Liebe in ihrer reichen Mannichfaltigkeit kennt Sp. nicht, obgleich er mit der Tochter seines Lehrers van Ende ein Liebesverhältniss in seiner Jugend angeknüpft hatte. Der trübe Ausgang desselben (B. IV. 1.) scheint ihm allen Umgang mit gebildeten

Frauen, die gelehrten ausgenommen, verleidet zu haben, und so erklärt sich die obige Auffassung.

6. Ehrgeiz (S. 3). Diese hier von Sp. gegebene Eintheilung der Lust mit ihren Ursachen, welche damit zu Zielen für den Menschen werden, desgleichen ihre Beurtheilung ist ausserordentlich schwach; die Arten der Lust und ihre Ursachen, nach denen die Menschen streben, sind viel mannichfaltiger (B. XI. 28.), und die hier von Sp. gegen sie aufgestellten Gründe zeigen schon die einseitige, dem thätigen Leben abgewendete, in das spekulative Denken sich verlierende Richtung und trübe Stimmung des Stubengelehrten. Ganz anders denkt sein Lehrer Descartes, welcher sagt (B. XXV. A. 42): „Auch „hoffte ich im Verkehr mit den Menschen mein Ziel (die „Erforschung der Wahrheit) besser zu erreichen, als wenn „ich in das Zimmer, wo ich dies bedacht hatte, mich „länger einschlösse. Ich begab mich deshalb noch vor „Ende des Winters wieder auf die Reise und wanderte „die folgenden neun Jahre in der Welt umher, wobei ich „indess nur Zuschauer, aber nicht Mitspieler in den hier „aufgeführten Komödien zu bleiben suchte."

7. Besitzer (S. 4). Dies Wortspiel mit „besitzen" und „besessen werden", ist leicht verständlich; im ersten Fall ist noch der Mensch Herr über die Sache; im letzteren Fall ist aber die Sache Herr über den Menschen.

8. Selbstbekenntnisse (S. 5). Diese Geständnisse zeigen, dass auch Sp. in seinen Studien viele Anfechtungen von seinen Leidenschaften zu erdulden gehabt hat. Heiterer ist die Stimmung bei Descartes; er sagt (B. XXV. A. 40). „Ohne die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen herabzusetzen, glaubte ich doch am „besten zu thun, wenn ich die meinige fortsetzte, d. h. „wenn ich mein ganzes Leben zur Ausbildung meiner „Vernunft und zum Fortschritt in der Kenntniss der „Wahrheit nach der mir vorgesetzten Methode verwendete. „Ich empfand, seitdem ich dies that, eine so grosse Heiterkeit, dass es nach meiner Meinung nichts Angenehmeres „und Unschuldigeres in diesem Leben geben konnte; jeden „Tag entdeckte ich neue Wahrheiten, und die Freude darüber erfüllte meine Seele so, dass alles Andere mich „nicht berührte."

Auch wollte Descartes kein Sonderling wie Sp. werden; er sagt (Das. S. 36.) „Mein erster Grundsatz bei „Anwendung meiner Methode war, im praktischen Leben „den Gesetzen und Gewohnheiten meines Vaterlandes zu „folgen." Diese Gegensätze in den Temperamenten und Charakteren beider Männer sind dann später auch in ihren theoretischen Werken deutlich hervorgetreten.

9. Das Geld als Mittel (S. 5). Dies sind Aristotelische Ansichten; man sehe Aristoteles, Nikomachische Ethik, I. Kap. 8.

9 b. Gut und Schlecht (S. 5). Dieselbe Ansicht ist ausgesprochen und weiter ausgeführt in der Ethik Sp's., Buch 4 Vorrede. (B. IV. 166).

10. Einheit der Seele mit der Natur (S. 6). Unter „ganzer Natur" versteht Sp. dasselbe, was er später Gott nennt. In seiner Ethik, Buch 4 Vorrede, sagt er ausdrücklich: „denn ich habe gezeigt, dass die Natur nicht „nach Zwecken handelt, da jenes ewige und umwandelbare „Wesen, was ich Gott oder Natur nenne" etc. — Ferner: „der Grund, weshalb Gott oder die Natur „handelt, und weshalb sie existirt, ist ein und dasselbe." — Was Sp. unter „Einheit der Seele mit der ganzen Natur" (Gott) versteht, darüber verweist er auf einen anderen Ort; er meint damit nicht eine andere Stelle dieser Abhandlung, sondern seine Philosophie, deren Abfassung ihm damals vorschwebte, oder mit deren Ausarbeitung er beginnen wollte. Dieser Philosophie gab er in ihrer letzten Form den Titel „Ethik", und hier wird diese Einheit der Seele mit Gott in Buch 5, L. 30. 32. 33—37 näher entwickelt und bestimmter als „die geistige Liebe zu Gott" bezeichnet.

11. Uebereinstimmung mit Anderen (S. 6). Sp. sagt Ethik IV. L. 37: „das Gut, was Jeder, welcher der Tugend „folgt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen „Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Er-

„kenntniss Gottes ist.“ Statt „Gott“ hat Sp. hier „Natur“ gesagt; aber Beides gilt ihm als identisch.

12. Die nothwendigen Wissenschaften (S. 6). Dieser, rein aus verständigen Reflexionen hervorgehende Aufbau der Formen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats kehrt in dem letzten Werke Sp.'s genau so, nur ausgeführter, wieder, nämlich in seiner politischen Abhandlung.

13. Ethik (S. 7). Hieraus erhellt, weshalb Sp. sein späteres systematisches philosophisches Werk, auf das er hier in den Anmerkungen oft als ein auszuführendes hindeutet, Ethik genannt hat. Die Erkenntniss ist nach Sp. nicht ihr eigener Zweck, sondern sie soll nur als Mittel für die Erlangung der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen, und sie hat deshalb von diesen ihre Schranke zu empfangen.

14. Lebensregeln (S. 7). Auch hier folgt Sp. dem Beispiel des Descartes; dieser sagt (Methode Abschn. 3, B. XXV. A. 36): „Um während der Zeit, wo die Vernunft „mich nöthigte, in meinen Urtheilen unentschlossen zu „bleiben, es nicht auch in meinen Handlungen zu sein, „und um während dem so glücklich als möglich zu leben, „bildete ich mir als Vorrath eine Moral aus drei oder vier „Grundsätzen, die ich hier mittheilen will.“ Dem Inhalte nach sind aber die von beiden Männern gegebenen Regeln sehr verschieden; auch hier tritt der Unterschied ihrer Temperamente hervor; bei Sp. überwiegt aus reiner theoretischer Konsequenz das egoistische Moment, wie später in seiner Ethik, während Descartes sich in seinen Grundsätzen männlicher, edler, entschlossener und sittlicher hält.

15. Erkenntniss (S. 7). Dass die vollkommene Erkenntniss eine Bedingung für die Erreichung des dem Menschen gesetzten Zieles bildet und deshalb zu erstreben ist, hat Sp. in dieser Schrift nicht dargelegt; er verweist deshalb auf ein anderes Werk. (Man sehe Erl. 10.) Man kann dies nicht als einen Mangel tadeln, da unsere Schrift sich nur als eine Abhandlung über die Methode ankündigt und das Bisherige nur eine historische Einleitung sein soll.

16. Hörensagen (S. 7). Sp. meint damit die Worte der Sprache, die ihm als willkürlich erfundene Zeichen der Vorstellungen gelten.

17. Erfahrung (S. 8). Dies ist das im täglichen Leben vorkommende und die gewöhnliche Erfahrung bildende induktive Verfahren, wo wenige Fälle genügen, um daraus allgemeine Regeln zu bilden; man denke z. B. an die Wetterregeln und die sympathetischen Heilmittel; später giebt Sp. selbst noch Beispiele hierzu.

18. Anmerkung (S. 8). Diese Anmerkung ist offenbar in späterer Zeit, bei einer vorgenommenen Wiederdurchsicht des Werkes, von Sp. zugesetzt, da die Gedanken darin bestimmter und schärfer als im Texte sind. Welches Wissen Sp. unter dieser dritten Art versteht, ist in einer deutlichen Definition schwer anzugeben. Man sehe Erl. 23. 27. u. 28. Im Allgemeinen ruht dieses Wissen dritter Art schon auf wahren und allgemeingültigen Gesetzen; allein dieses Wissen giebt den Inhalt seines Gegenstandes nicht unmittelbar und nicht in seiner Totalität, sondern bezeichnet denselben nur nach einer einzelnen Eigenthümlichkeit, welche mit dem Inhalte oder Wesen des Gegenstandes blos verknüpft ist; z. B. wenn man den Kreis definirt als eine krumme Linie, wo der Centriwinkel doppelt so gross als der Peripheriewinkel ist. Dieser Satz gilt allerdings nur für den Kreis und keine andere Kurve, und man ist im Stande, daraus weitere Eigenschaften des Kreises abzuleiten; aber dennoch erschöpft diese Eigenthümlichkeit den Inhalt des Kreises nicht; deshalb ist sie gleichsam etwas dem Wesen des Kreises Aeusserliches, und das Wesen des Kreises wird damit nicht unmittelbar gewusst.

19. Vierte Wissensart (S. 8). Der Begriff dieser vierten Art des Wissens ist am schwersten zu fassen. Am meisten hilft noch der Gegensatz gegen die dritte Art. Beide Arten des Wissens sind ein wahres Wissen; allein die dritte Art befasst nur einzelne Eigenschaften des Gegenstandes, während die vierte sein Wesen erfasst. Ein solches Wesen würde es sein, wenn man den Kreis in seiner Gestalt anschaut und der Inhalt der in ihm geltenden Gesetze (Lehrsätze) damit gleichzeitig implicite

besitzt. Dies Wissen ist kein Schliessen von einzelnen Eigenthümlichkeiten auf andere, wobei der Zusammenhang nicht lebendig hervortritt, sondern es ist ein Ueberspringen dieser logischen Operationen und ein unmittelbares Schauen, z. B. wie in dieser Gestalt des Kreises die Gestalten mannichfacher Dreiecke mit ihren Gesetzen enthalten sind, und somit ein unmittelbares Schauen, dass deren Gesetze auch in der Kreisgestalt gelten und zu besonderen Gesetzen sich entwickeln. Das Nähere folgt in der Erl. 28.

20. Beispiele (S. 8). Dies ist die erste Art des Wissens; ein solches Wissen kann wahr sein; allein dies ist ihm zufällig.

21. Beispiele (S. 9). Dies ist die zweite Art des Wissens, die meist auf schlechten Induktionen beruht. Vergl. Erl. 17.

22. Beispiele (S. 9). Hiermit meint Sp. die dritte Art des Wissens.

23. Beispiele (S. 9). Diese, zur dritten Wissensart gehörenden beiden Beispiele zeigen, dass das Eigenthümliche diese Art des Wissens darin liegt, dass man nicht das Wesen des Gegenstandes, d. h. seinen vollen Inhalt sammt den darin geltenden Gesetzen kennt, sondern nur einzelne Bestimmungen aus diesem Inhalt, und dass dieses Wissen durch logische Schlüsse vermittelt ist. Der Mangel dieses Wissens liegt also 1) darin, dass der Inhalt des Gegenstandes nicht in seiner Totalität gewusst wird, und 2) dass dieses Wissen kein unmittelbares ist, sondern durch Schlüsse vermittelt wird, welcher Umweg die volle klare Anschauung des Inhaltes und die unmittelbare Gewissheit von seiner Wahrheit verhindert.

24. Beispiele (S. 9). Hier folgt die vierte Art des Wissens mit zugehörenden Beispielen.

25. Proportion (S. 10). Dies ist die erste Art des Wissens.

26. Proportion (S. 10). Dies ist ein Beispiel der zweiten Art des Wissens, was auf ungenügender Induktion aus eigener Erfahrung beruht.

27. Proportion (S. 10). Dies ist die dritte Art des Wissens, wozu mithin auch das mathematische Wissen gehört, insofern es nur von einer einzelnen Bestimmung auf eine andere führt und diese Erkenntniss durch die Form von zwischengeschobenen Prämissen und Konklusionen vermittelt wird.

28. Proportion (S. 10). Dies wäre dann die vierte Art des Wissens, wo die Proportionalität der Zahlen gesehen und nicht aus einer anderen Bestimmung durch Rechnung abgeleitet, sondern unmittelbar (anschaulich) erkannt werden soll.

Da diese Eintheilung des Wissens zu den wichtigsten Bestimmungen in der Philosophie des Sp. gehört, auch in seinem Haupt- und reifsten Werke, in der Ethik, wiederkehrt, und da auf dieser vierten Art des Wissens der Fundamentalsatz der Ethik Sp.'s beruht, wonach die geistige Liebe Gottes in dieser Wissensart enthalten ist, und daraus alle weitere Pflichten abfliessen, so verdient diese Eintheilung des Wissens noch eine umfassendere Erörterung, zumal die bisherigen Kommentatoren, insbesondere auch Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie B. I. Th. II. S. 182 diese Wissensarten ganz unaufgeklärt lässt.

Zunächst erhellt, dass nach Sp.'s Darstellung hier der Gegenstand dieser Arten des Wissens das Allgemeine und nicht das Einzelne ist; nur die erste Art kann auch das Wissen von Einzelnen befassen; bei allen anderen handelt es sich aber nur um Begriffliches und um Gesetze. Sodann liegt die Schwierigkeit des Verständnisses nur in der vierten Art; die beiden ersten sind das, was Aristoteles δοξα, im Gegensatz zur ἐπιστημη nennt; es ist die Meinung im Gegensatz zur Wissenschaft. Die dritte Art mit ihren Schlussfolgerungen und ihrer umfassenden Induktion bezeichnet die Erkenntniss, wie sie durch die besonderen Wissenschaften, einschliesslich der Mathematik gewonnen wird. Indem aber Sp. darüber hinaus noch eine höhere Art des Wissens setzt, während jene dritte

dem gewöhnlichen Vorstellen schon als die höchste gilt, entspringt daraus die Dunkelheit dieser Stelle. Näher betrachtet, liegt die Schwierigkeit darin, dass Sp. in dieser vierten Art die Vorzüge zweier Erkenntnissformen vereint setzt; dieses anschauliche Wissen *(cognitio intuitiva)* soll die Vorzüge des Wahrnehmens und des Denkens in sich vereinen; es soll von jenem die eindringende Natur und die Unmittelbarkeit und von letzterem die Allgemeinheit und das Begriffliche als Inhalt des Wissens an sich haben und Beides in einem Erkenntnissakt verschmelzen. Allein diese Verbindung betrifft Entgegengesetztes und scheint deshalb unmöglich. Gerade für diese Frage helfen auch die von Sp. gegebenen Beispiele wenig. Die Fälle. dass 2+3=5, und dass zwei Linien, die einer dritten parallel sind, es auch unter einander sind, können nur als Beispiele für die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit gelten, die dieser Wissensart einwohnen soll; ebenso kann das Sehen der Proportionalität der Zahlen nur als Beispiel gelten, dass der Inhalt dieses Wissens das Begriffliche und Allgemeine befassen soll; allein wie diese beiden Bestimmungen zu einem Erkennen sich verschmelzen, ist an keinem dieser Beispiele dargelegt.

Nach realistischer Auffassung kann nur das Wahrnehmen (Anschauen) den Inhalt des Seienden in das Wissen überführen; aber nur als Inhalt des Einzelnen. Dagegen kann wieder nur das Denken aus diesem Einzelnen das Allgemeine oder die Begriffe und Gesetze aussondern; aber es kann nicht selbst den Inhalt des Seienden aus den Dingen schöpfen (B. I. 9. 10). So hat jede dieser Quellen des Wissens ihre eigenthümlichen Vorzüge, die sie aber weder mit einander austauschen können, noch zu einem Erkenntnissakt des unmittelbaren Anschauens des Allgemeinen verschmelzen können. Ein solches Wissen war zwar von jeher der Wunsch der Philosophen; allein die Natur der menschlichen Seele hat dem unübersteigliche Schranken entgegengestellt, und Alles, was man in dieser Beziehung seit Plato vorgebracht hat, lässt sich leicht auf ein mystisches und unklares Phantasiren und Kombiniren im Dienst der Gefühle und Wünsche zurückführen.

Aller Reiz des Wahrnehmens liegt in jener tiefen Empfindung, dass man bei ihm dem Sein der Dinge am nächsten ist; dass man bei diesem Ueberfliessen des Inhalts des Gegenstandes aus der Seinsform in die Wissensform mit dem Gegenstande sich auf die möglichst innige Weise eins fühlt; dass man dabei von der Identität des Inhaltes des Gegenstandes und seiner Vorstellung auf das Tiefste und Unmittelbarste überzeugt ist. Deshalb ist jeder Blick der Augen in die Natur so voll tiefen Genusses; eine Fülle von Inhalt strömt aus tausend Gegenständen durch den Sinn in die Seele, und an diesem Inhalt wird die Identität der Dinge und ihrer Erkenntniss empfunden; die Seele fühlt sich da eins mit dem Gegenstande ihres Wissens; das Denken dagegen trennt und bezieht und vergleicht diesen Inhalt; damit tritt diese Unmittelbarkeit zurück; sein Resultat, das Allgemeine, ist zwar ebenso, wie der einzelne Gegenstand, ein Seiendes, ein Stück vom Gegenstand, allein es ist das Ergebniss mehrfacher Operationen, welche die Sicherheit des Wahrnehmens nicht haben, bei denen sich Irrthümer einschleichen können, und so erscheint dieses Allgemeine als ein Wesen, das zwischen Sein und Denken schwebt, in seiner gegenständlichen Natur schwankt, der Klarheit und Bestimmtheit des Wahrgenommenen entbehrt und nur instinktiv gesucht wird, weil der Mensch das Allgemeine und der Gesetze für die Mittheilung seiner Gedanken und für seine Herrschaft über die Natur nicht entbehren kann. (B. I. 23.)

Wenn nun trotz dem auch der klar und scharfdenkende Sp. an die Möglichkeit eines anschaulichen Denkens, d. h. an eine Verschmelzung von Wahrnehmen und Denken glaubt, so liegt der Hauptgrund dafür darin, dass Sp. in Uebereinstimmung mit den Lehren der scholastischen Philosophie der Ansicht war, das Denken könne den Inhalt (das Wesen) des Seienden unmittelbar erfassen. Diese Ansicht herrschte schon in der alten Philosophie; nach Aristoteles werden die Prinzipien, auf denen alles beweisbare Wissen ruht, von der Vernunft unmittelbar erkannt, und ebenso kann durch die Konklusion beim Syllogismus ein neuer Inhalt über die Prämissen hinaus gewonnen werden, während die Wahrnehmung nur ein Wissen des Zufälligen giebt. (Zweite Analytika. Buch 2, Kap. 19.) Diese Sätze hat die Scholastik des Mittelalters festgehalten, und von hier sind sie auch auf Sp. übergegangen. So wie nach Sp. die Geometrie aus den Begrif-

dem gewöhnlichen Vorstellen schon als die höchste gilt, entspringt daraus die Dunkelheit dieser Stelle. Näher betrachtet, liegt die Schwierigkeit darin, dass Sp. in dieser vierten Art die Vorzüge zweier Erkenntnissformen vereint setzt; dieses anschauliche Wissen *(cognitio intuitiva)* soll die Vorzüge des Wahrnehmens und des Denkens in sich vereinen; es soll von jenem die eindringende Natur und die Unmittelbarkeit und von letzterem die Allgemeinheit und das Begriffliche als Inhalt des Wissens an sich haben und Beides in einem Erkenntnissakt verschmelzen. Allein diese Verbindung betrifft Entgegengesetztes und scheint deshalb unmöglich. Gerade für diese Frage helfen auch die von Sp. gegebenen Beispiele wenig. Die Fälle, dass 2+3=5, und dass zwei Linien, die einer dritten parallel sind, es auch unter einander sind, können nur als Beispiele für die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit gelten, die dieser Wissensart einwohnen soll; ebenso kann das Sehen der Proportionalität der Zahlen nur als Beispiel gelten, dass der Inhalt dieses Wissens das Begriffliche und Allgemeine befassen soll; allein wie diese beiden Bestimmungen zu einem Erkennen sich verschmelzen, ist an keinem dieser Beispiele dargelegt.

Nach realistischer Auffassung kann nur das Wahrnehmen (Anschauen) den Inhalt des Seienden in das Wissen überführen; aber nur als Inhalt des Einzelnen. Dagegen kann wieder nur das Denken aus diesem Einzelnen das Allgemeine oder die Begriffe und Gesetze aussondern; aber es kann nicht selbst den Inhalt des Seienden aus den Dingen schöpfen (B. I. 9. 10). So hat jede dieser Quellen des Wissens ihre eigenthümlichen Vorzüge, die sie aber weder mit einander austauschen können, noch zu einem Erkenntnissakt des unmittelbaren Anschauens des Allgemeinen verschmelzen können. Ein solches Wissen war zwar von jeher der Wunsch der Philosophen; allein die Natur der menschlichen Seele hat dem unübersteigliche Schranken entgegengestellt, und Alles, was man in dieser Beziehung seit Plato vorgebracht hat, lässt sich leicht auf ein mystisches und unklares Phantasiren und Kombiniren im Dienst der Gefühle und Wünsche zurückführen.

Aller Reiz des Wahrnehmens liegt in jener tiefen Empfindung, dass man bei ihm dem Sein der Dinge am

nächsten ist; dass man bei diesem Ueberfliessen des Inhalts des Gegenstandes aus der Seinsform in die Wissensform mit dem Gegenstande sich auf die möglichst innige Weise eins fühlt; dass man dabei von der Identität des Inhaltes des Gegenstandes und seiner Vorstellung auf das Tiefste und Unmittelbarste überzeugt ist. Deshalb ist jeder Blick der Augen in die Natur so voll tiefen Genusses; eine Fülle von Inhalt strömt aus tausend Gegenständen durch den Sinn in die Seele, und an diesem Inhalt wird die Identität der Dinge und ihrer Erkenntniss empfunden; die Seele fühlt sich da eins mit dem Gegenstande ihres Wissens; das Denken dagegen trennt und bezieht und vergleicht diesen Inhalt; damit tritt diese Unmittelbarkeit zurück; sein Resultat, das Allgemeine, ist zwar ebenso, wie der einzelne Gegenstand, ein Seiendes, ein Stück vom Gegenstand, allein es ist das Ergebniss mehrfacher Operationen, welche die Sicherheit des Wahrnehmens nicht haben, bei denen sich Irrthümer einschleichen können, und so erscheint dieses Allgemeine als ein Wesen, das zwischen Sein und Denken schwebt, in seiner gegenständlichen Natur schwankt, der Klarheit und Bestimmtheit des Wahrgenommenen entbehrt und nur instinktiv gesucht wird, weil der Mensch das Allgemeine und der Gesetze für die Mittheilung seiner Gedanken und für seine Herrschaft über die Natur nicht entbehren kann. (B. I. 23.)

Wenn nun trotz dem auch der klar und scharfdenkende Sp. an die Möglichkeit eines anschaulichen Denkens, d. h. an eine Verschmelzung von Wahrnehmen und Denken glaubt, so liegt der Hauptgrund dafür darin, dass Sp. in Uebereinstimmung mit den Lehren der scholastischen Philosophie der Ansicht war, das Denken könne den Inhalt (das Wesen) des Seienden unmittelbar erfassen. Diese Ansicht herrschte schon in der alten Philosophie; nach Aristoteles werden die Prinzipien, auf denen alles beweisbare Wissen ruht, von der Vernunft unmittelbar erkannt, und ebenso kann durch die Konklusion beim Syllogismus ein neuer Inhalt über die Prämissen hinaus gewonnen werden, während die Wahrnehmung nur ein Wissen des Zufälligen giebt. (Zweite Analytika. Buch 2, Kap. 19.) Diese Sätze hat die Scholastik des Mittelalters festgehalten, und von hier sind sie auch auf Sp. übergegangen. So wie nach Sp. die Geometrie aus den Begrif-

fen oder dem Wesen ihrer Gestalten durch den Syllogismus einen neuen Inhalt entwickelt, so kann und soll dies nach seiner Meinung auch in der Philosophie aus ihren Begriffen geschehen. Es kommt also dabei nur darauf an, das Wesen einer Sache zu erkennen; man vermag dann aus der adaequaten Vorstellung dieses Wesens den weitern Inhalt deduktiv abzuleiten, und es kann dieses Wesen unmittelbar durch das Denken erfasst werden.

Für Sp. wurde das Wesen Gottes diese Quelle, aus dem alles Andere deduktiv folgt. Die Bestimmungen der Vollkommenheit, der Unendlichkeit und der All-Realität, welche die Theologie mit Gott verbunden hatte, zeigten sich nach dem Vorgange Anselm's von Canterbury und Descartes' dem Sp. als genügend, um daraus die übrigen Eigenschaften Gottes und dann weiter die Identität von Natur und Gott und endlich den ganzen Inhalt seiner Philosophie deduktiv abzuleiten, wie dies in seiner Ethik mit grossem Geschick von ihm versucht worden ist. Daraus bildete sich bei ihm die Ansicht, dass alle menschliche Erkenntniss von der Erkenntniss des Wesens Gottes bedingt sei, dass jene daraus nach Art der geometrischen Lehrsätze abgeleitet werden und das Wesen Gottes von dem Menschen unmittelbar erkannt werden könne. So erwuchs bei Sp. jener Begriff eines anschaulichen Denkens oder unmittelbaren Wissens des Wesens einer Sache, welche er hier als die höchste Art der Erkenntniss hinstellt.

Um indess diesen wichtigen Punkt in der Philosophie Sp.'s zu erschöpfen, müssen die Parallelstellen über diese Arten des Wissens verglichen werden, welche sich in seiner Abhandlung: Ueber Gott, den Menschen u. s. w. (B. XVIII. der Ph. Bibl.) und in seiner Ethik (B. IV. der Ph. Bibl.) befinden. Beide Werke zeigen eine weitere Entwickelung der in unserer Abhandlung dargelegten Gedanken, und dieser Umstand, wie vieles Andere, treibt zu der Annahme, dass die Abhandlung über Gott etc. erst nach der vorliegenden Abhandlung von Sp. verfasst worden ist; ein Ergebniss, was freilich den bisherigen Untersuchungen von Sigwart, Trendelenburg, Avenarius und Schaarschmidt widerspricht. In beiden Werken, in der Abhandlung über Gott und in der Ethik, sind die vier Arten des Wissens auf drei zurückgeführt, indem die beiden ersten zu einer Art verbunden sind. Sp. nennt sie in der Abhandlung über Gott den blossen Glauben (B. XVIII. 45) und in der Ethik die Kenntniss erster Ordnung, oder die Meinung und Einbildung (B. IV. 85). Die hier als dritte bezeichnete Art heisst dort der wahre Glaube (B. XVIII. 45) und in der Ethik die Vernunft oder die Kenntniss der zweiten Ordnung (B. IV. 85). Die hier als vierte bezeichnete Art heisst dort die wahre Erkenntniss (B. XVIII. 47) und in der Ethik das anschauliche Wissen *(Scientia intuitiva)* (B. IV. 86).

Am ausführlichsten behandelt die Abhandlung über Gott diese Begriffe, und es ist unrichtig, wenn Trendelenburg meint, die Darstellung in unserer Abhandlung sei die bessere und reifere. So schwankt Sp. in letzterer, wie seine Anmerk. S. 9 zeigt, ob die dritte Art immer zur Wahrheit führe; dagegen sagen die Abhandlung über Gott und die Ethik ausdrücklich, dass die beiden letzten Arten des Wissens nicht irren können, oder dass ihr Wissen nothwendig wahr sei (Ethik II. L. 41). Indem Sp. somit schon in der Abhandlung über Gott die bessere Eintheilung in drei Arten und die richtigere Auffassung der beiden letzten Arten erreicht hat, welche er dann auch in der Ethik beibehalten hat, erhellt, dass die Abhandlung über Gott erst nach unserer Abhandlung verfasst sein kann; denn sonst wäre es unerklärlich, wie Sp. erst die richtige Auffassung, dann die mangelhafte und zuletzt wieder die richtige gehabt haben könnte.

Sodann findet sich zwar in der Abhandlung über Gott und in der Ethik dasselbe hier gegebene Beispiel mit der vierten Proportionalzahl; aber auch dies ist in der Abhandlung über Gott umständlicher und vollständiger dargestellt, und die Begriffe und Gründe sind schärfer gefasst als hier, was zeigt, dass die Abhandlung über Gott die spätere und reifere Arbeit ist. Insbesondere sind in dieser Abhandlung über Gott auch die Aussprüche über die vierte Art des Wissens bestimmter und verständlicher als in unserer Abhandlung. Um die Unmittelbarkeit dieses Wissens hervorzuheben, nennt es die Abhandlung über Gott „ein klares und deutliches Wahrnehmen" und sagt: „es hat nicht die logische Methode nöthig, weil es „durch Intuition sofort die Proportionalität und alle Rech-

„nungen durchschaut"; während es in unserer Abhandlung heisst: „dies Wissen sieht die Proportion, ohne dass eine Rechnung aufgestellt wird." Offenbar ist jener Ausdruck der bessere; denn auch das intuitive Wissen ignorirt das Rechnen nicht völlig, sondern es ist bei ihm nur keine zeitlich verlaufende und sich zersplitternde Operation, sondern die ganze Rechnung schwebt ihm als eine fertige und anschauliche vor.

Weiter sagt die Abhandlung über Gott: „die zweite „(in unserer Abhandlung die dritte) Erkenntnissart schaut „die Dinge nicht an, sondern wir fassen da die Dinge „durch die Vernunft allein, und es wird uns durch ver„standesmässige Ueberzeugung bekannt, dass es so und „nicht anders sein müsse; dagegen geschieht die letzte „Erkenntnissart nicht durch vernunftgemässe Ueberzeu„gung, sondern durch Gefühl und Genuss der Dinge selbst." Hier wird viel schärfer als in unserer Abhandlung der Gegensatz des vermittelten Wissens bei der dritten Art hervorgehoben, und bei der vierten genau, wie in der Ethik, das Gefühl damit in die innigste Verbindung gebracht, was in unserer Abhandlung noch fehlt. So heisst es Ethik V. L. 27: „Aus dieser letzten Art des Wissens ent„springt die höchst mögliche Seelenruhe", und Ethik V. L. 32. Z.: „Aus dieser letzten Art des Wissens entsteht nothwendig „die geistige Liebe zu Gott, d. h. eine Fröhlichkeit, beglei„tet von der Vorstellung Gottes als Ursache, insofern wir „Gott als ewig seiend erkennen, was ich die geistige Liebe „zu Gott nenne." Dem entsprechend heisst es in der Abhandlung über Gott (B. XVIII. 96): „Es bleibt die Unter„suchung, ob wir durch die vierte und letzte Erkenntniss„weise zu unserem Glück gelangen können. Diese Er„kenntnissart entsteht nicht als Folge aus etwas Anderem, „sondern durch eine unmittelbare Wahrnehmung des Ge„genstandes selbst mittelst des Verstandes; die Seele wird „dadurch, wenn dieser Gegenstand herrlich und gut ist, „nothwendig damit vereinigt; deshalb verursacht diese Er„kenntniss die Liebe; so dass, wenn wir Gott auf diese „Weise erkennen, wir uns mit ihm nothwendigerweise „vereinigen, worin, wie gesagt, unsere Seligkeit besteht." „— Dass diese vierte Art der Erkenntniss, welches die „Gotteserkenntniss ist, nicht als Folge von etwas Ande„rem, sondern unmittelbar ist, erhellt aus dem oben von „Gott Bewiesenen, dass er die Ursache aller jener Erkennt„niss ist, welche allein durch sich selbst und durch nichts „Anderes erkannt wird, und dass wir von Natur aus so „mit ihm vereinigt sind, dass wir ohne ihn nicht bestehen, „noch verstanden werden können. Weil so zwischen Gott „und uns eine so enge Vereinigung stattfindet, erhellt, „dass wir ihn nur unmittelbar verstehen können." — Ebenso heisst es S. 77 daselbst: „Das Verstehen ist ein „Gewahrwerden der Wesenheit und des Daseins der Dinge „in der Seele; folglich sind wir es niemals, die von einem „Dinge etwas bejahen oder verneinen, sondern das Ding „selbst ist es, das in uns Etwas von sich bejaht oder „verneint." Eine Ansicht, welche in der Ethik weiter zur Identität der Attribute des Denkens und der Ausdehnung in Gott fortgebildet ist.

Diese Stellen nebst andern später zu erwähnenden zeigen die grosse Verwandtschaft zwischen der Abhandlung über Gott und der Ethik; während unsere Abhandlung die hierher gehörenden Gedanken nur erst im Keime, unentwickelt und zum Theil unklar bietet. Dies ist nicht wohl anders zu erklären, als dass unsere Abhandlung vor der über Gott etc. von Sp. verfasst worden, und dass letztere wahrscheinlich der erste Versuch ist, seine Philosophie systematisch darzustellen, auf welche Philosophie in unserer Abhandlung als ein Zukünftiges wiederholt verwiesen wird. Wahrscheinlich hat Sp. durch unsere Abhandlung erst die Nothwendigkeit erkannt, seine Philosophie, die bis dahin er nur in seinem Kopfe herumtrug, zu Papier und in ein System zu bringen. So ist die Abhandlung über Gott als erster Versuch dazu entstanden, dem dann die vollständige Ausarbeitung in der Ethik unmittelbar sich angeschlossen haben wird. Es ist kaum anzunehmen, dass Sp., nachdem er einmal mit dieser grossen Aufgabe begonnen, sie wieder durch andere Arbeiten sollte unterbrochen haben; die nahe und enge Verwandtschaft der Abhandlung über Gott und der Ethik, ihre oft wörtliche Uebereinstimmung zeigen, dass kein grosser Zwischenraum zwischen beiden Werken gelegen haben kann. Endlich erklären sich die Mängel, welche die Abhandlung über Gott in Vergleich zur Ethik zeigt, viel leichter daraus, dass jene der erste Entwurf zu diesem grossen Werke war, als aus der angeblichen Jugend und

noch mangelhaften Entwickelung Sp.'s bei ihrer Abfassung. Für eine erste Jugendarbeit aus einer noch unreifen Periode sind ihre Gedanken zu tief; dazu steht sie der Ethik sachlich schon zu nahe; ihre Mängel liegen nicht im Inhalte an sich, sondern vielmehr in der Form und Begründung. Diese Mängel erklären sich sattsam aus der Schwierigkeit der Aufgabe selbst bei einer reiferen Entwickelung Sp.'s, während es höchst unwahrscheinlich erscheint, dass Sp. die grossen Gedanken seiner Ethik schon vor seinem zwanzigsten Jahre in solcher Vollständigkeit gewonnen haben sollte, wie sie in der Abhandlung über Gott bereits sich ausgesprochen finden.

Dazu kommt, dass Sp. am Schluss dieser Abhandlung seine Freunde bittet, deren Inhalt für sich zu behalten oder nur solchen Personen mitzutheilen, wo sie bestimmt versichert sein können, dass sie ihre Mühe nicht betrügen werden. (B. XVIII. 109.) Auch hier zeigt sich also schon das Misstrauen, welches Sp. von der Veröffentlichung seiner Ethik abgehalten hat, und auch deshalb können beide Werke nicht zu weit auseinander liegen. Das Weitere ist über diese Frage in der Vorrede nachzusehen.

Ist also die Abhandlung über Gott etc. erst nach der unsrigen verfasst, so können deren Angaben über die hier vorliegende Frage der vier Wissensarten wesentlich zur Erläuterung dienen, und dann ergiebt sich sehr bestimmt, dass Sp. unter dieser vierten Erkenntnissart nur die unmittelbare Erkenntniss Gottes und seines Wesens verstanden hat. Da Gott und die Natur bei Sp. zusammenfallen, so liegt in dieser Erkenntniss auch die Erkenntniss des ewigen Wesens der natürlichen Dinge. Gott ist die *natura naturans*, die wirkende Natur; oder Gott ist das System der ewigen Wahrheiten und Wesenheiten, aus denen die *natura naturata*, oder das zeitliche Dasein der endlichen Dinge nach Art von logischen Folgen, abfliesst. Insofern also jenes intuitive Wissen das Wesen der Natur erfasst, besitzt es auch die Kenntniss des Wesens der besondern Dinge, und die Unmittelbarkeit dieses Wissens wird in der zuletzt citirten Stelle der Abhandlung über Gott sehr bestimmt aus der engen Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott abgeleitet und gerechtfertigt. Die Erkenntniss des zeitlichen Daseins der einzelnen Dinge ist dagegen in dieser vierten Art der Erkenntniss nicht

mit befasst; vielmehr gehört die Erkenntniss dieses zeitlichen Daseins der Dinge zur dritten Art des Wissens, wo die logischen Gesetze und Schlussfolgerungen die Erkenntniss vermitteln. Allein bei der Nothwendigkeit und geometrischen Sicherheit, mit der diese Folgen sich aus den ewigen Wahrheiten und Gesetzen, welche das Wesen Gottes bilden, ergeben, ist es der intuitiven Erkenntniss ein Leichtes, auch die Erkenntniss dieser zeitlichen Existenz der Dinge oder der *natura naturata* zu gewinnen.

Ist dies die richtige Auffassung dessen, was Sp. unter dem intuitiven Wissen versteht, so erklärt sich nun auch der hohe Werth, welchen er sowohl hier, wie in der Abhandlung über Gott und in der Ethik auf diese Wissensart legt. Indem sie Gott und nur Gott zu ihrem Gegenstande hat, ist sie auch ihrem Gegenstande nach das höchste und vollkommenste Wissen und wegen ihrer beruhigenden und beseligenden Folgen zugleich die Quelle des höchsten Glückes und aller Tugend für den Menschen; denn das Ergebniss dieses intuitiven Wissens ist die Einheit des Menschen mit Gott. So weit der Mensch ein solches intuitives Wissen erreicht hat, ist dies Wissen nicht blos in ihm, sondern zugleich in Gott; denn „die „geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes eigene Liebe, „durch welche Gott sich selbst liebt; nicht, so weit er „unendlich ist, sondern so weit er durch das in der Form „der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dar-„gelegt werden kann; d. h. die geistige Liebe der Seele „zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott „sich selbst liebt." (Ethik V. L. 36.)

Nachdem im Vorstehenden versucht worden ist, den Sinn darzulegen, welchen Sp. mit diesen vier Erkenntnissarten verknüpft hat, werden sich leicht auch die Schwächen dieser Auffassung darlegen lassen. Die jüdische Erziehung, welche sich beinah nur auf den Unterricht in der Religion beschränkte und das andauernde Studium des Talmud und der Kabbala, mit welchen Sp. seine geistige Ausbildung begann, nöthigten ihn von seiner frühesten Jugend ab, sich fortwährend und eingehend mit dem Gottesbegriff zu beschäftigen; dieser Begriff fasste in seinem der Spekulation zugewendeten Geiste so festen Fuss, dass Sp. für die wahre Entstehung dieses Begriffes auf dem natürlichen Wege des verbindenden, von den Gefühlen bestimmten

noch mangelhaften Entwickelung Sp.'s bei ihrer Abfassung. Für eine erste Jugendarbeit aus einer noch unreifen Periode sind ihre Gedanken zu tief; dazu steht sie der Ethik sachlich schon zu nahe; ihre Mängel liegen nicht im Inhalte an sich, sondern vielmehr in der Form und Begründung. Diese Mängel erklären sich sattsam aus der Schwierigkeit der Aufgabe selbst bei einer reiferen Entwickelung Sp.'s, während es höchst unwahrscheinlich erscheint, dass Sp. die grossen Gedanken seiner Ethik schon vor seinem zwanzigsten Jahre in solcher Vollständigkeit gewonnen haben sollte, wie sie in der Abhandlung über Gott bereits sich ausgesprochen finden.

Dazu kommt, dass Sp. am Schluss dieser Abhandlung seine Freunde bittet, deren Inhalt für sich zu behalten oder nur solchen Personen mitzutheilen, wo sie bestimmt versichert sein können, dass sie ihre Mühe nicht betrügen werden. (B. XVIII. 109.) Auch hier zeigt sich also schon das Misstrauen, welches Sp. von der Veröffentlichung seiner Ethik abgehalten hat, und auch deshalb können beide Werke nicht zu weit auseinander liegen. Das Weitere ist über diese Frage in der Vorrede nachzusehen.

Ist also die Abhandlung über Gott etc. erst nach der unsrigen verfasst, so können deren Angaben über die hier vorliegende Frage der vier Wissensarten wesentlich zur Erläuterung dienen, und dann ergiebt sich sehr bestimmt, dass Sp. unter dieser vierten Erkenntnissart nur die unmittelbare Erkenntniss Gottes und seines Wesens verstanden hat. Da Gott und die Natur bei Sp. zusammenfallen, so liegt in dieser Erkenntniss auch die Erkenntniss des ewigen Wesens der natürlichen Dinge. Gott ist die *natura naturans*, die wirkende Natur; oder Gott ist das System der ewigen Wahrheiten und Wesenheiten, aus denen die *natura naturata*, oder das zeitliche Dasein der endlichen Dinge nach Art von logischen Folgen, abfliesst. Insofern also jenes intuitive Wissen das Wesen der Natur erfasst, besitzt es auch die Kenntniss des Wesens der besondern Dinge, und die Unmittelbarkeit dieses Wissens wird in der zuletzt citirten Stelle der Abhandlung über Gott sehr bestimmt aus der engen Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott abgeleitet und gerechtfertigt. Die Erkenntniss des zeitlichen Daseins der einzelnen Dinge ist dagegen in dieser vierten Art der Erkenntniss nicht mit befasst; vielmehr gehört die Erkenntniss dieses zeitlichen Daseins der Dinge zur dritten Art des Wissens, wo die logischen Gesetze und Schlussfolgerungen die Erkenntniss vermitteln. Allein bei der Nothwendigkeit und geometrischen Sicherheit, mit der diese Folgen sich aus den ewigen Wahrheiten und Gesetzen, welche das Wesen Gottes bilden, ergeben, ist es der intuitiven Erkenntniss ein Leichtes, auch die Erkenntniss dieser zeitlichen Existenz der Dinge oder der *natura naturata* zu gewinnen.

Ist dies die richtige Auffassung dessen, was Sp. unter dem intuitiven Wissen versteht, so erklärt sich nun auch der hohe Werth, welchen er sowohl hier, wie in der Abhandlung über Gott und in der Ethik auf diese Wissensart legt. Indem sie Gott und nur Gott zu ihrem Gegenstande hat, ist sie auch ihrem Gegenstande nach das höchste und vollkommenste Wissen und wegen ihrer beruhigenden und beseligenden Folgen zugleich die Quelle des höchsten Glückes und aller Tugend für den Menschen; denn das Ergebniss dieses intuitiven Wissens ist die Einheit des Menschen mit Gott. So weit der Mensch ein solches intuitives Wissen erreicht hat, ist dies Wissen nicht blos in ihm, sondern zugleich in Gott; denn „die „geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes eigene Liebe, „durch welche Gott sich selbst liebt; nicht, so weit er „unendlich ist, sondern so weit er durch das in der Form „der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dar„gelegt werden kann; d. h. die geistige Liebe der Seele „zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott „sich selbst liebt.“ (Ethik V. L. 36.)

Nachdem im Vorstehenden versucht worden ist, den Sinn darzulegen, welchen Sp. mit diesen vier Erkenntnissarten verknüpft hat, werden sich leicht auch die Schwächen dieser Auffassung darlegen lassen. Die jüdische Erziehung, welche sich beinah nur auf den Unterricht in der Religion beschränkte und das andauernde Studium des Talmud und der Kabbala, mit welchen Sp. seine geistige Ausbildung begann, nöthigten ihn von seiner frühesten Jugend ab, sich fortwährend und eingehend mit dem Gottesbegriff zu beschäftigen; dieser Begriff fasste in seinem der Spekulation zugewendeten Geiste so festen Fuss, dass Sp. für die wahre Entstehung dieses Begriffes auf dem natürlichen Wege des verbindenden, von den Gefühlen bestimmten

Denkens (B. I. 9) ganz unempfänglich wurde; vielmehr galt ihm dieser Begriff als ein ursprünglicher, in der Seele vorhandener, und mit Hülfe der scholastischen Beweismethoden gelangte er bald dahin, vermöge der in denselben gelegten Bestimmungen der Vollkommenheit und Unendlichkeit diesen Begriff mit der Substanz der Welt zu identifiziren und alles Einzelne der Welt nur als Modus dieser Substanz zu fassen. Das spätere Studium von Descartes konnte ihn hierin nur bestärken; auch Dieser geht von dem Begriff Gottes als Grundlage aller Erkenntniss aus und gewinnt die Gewissheit von dem Dasein Gottes und seiner Vollkommenheit durch reines Denken. Nimmt man die von Plato und Aristoteles in die Philosophie des Mittelalters übergegangenen Ansichten hinzu, wonach das Denken für sich allein das Seiende erfassen kann und die Wahrnehmung nur ein trügerisches Mittel dafür ist, welchem das ewige und höchste Sein verschlossen bleibt, so erklärt sich leicht, wie bei Sp. über die wissenschaftliche Erkenntniss hinaus noch die Meinung von einer vierten Art, d. h. von einem intuitiven Wissen hat entstehen können.

Wenn indess schon die deduktive Methode bei der dritten Art des Wissens in der sogenannten geometrischen Entwickelung des Inhaltes der Philosophie auf einer Selbsttäuschung beruht, wie in dem Vorwort zu Spinoza's Prinzipien der Philosophie des Descartes (B. 41 der Ph. Bibl.) dargelegt worden ist, so muss dies noch mehr von dieser vierten oder intuitiven Erkenntnissart gelten. Ist der Begriff des vollkommenen und unendlichen Gottes bei dem Theologen und Frommen nur das Erzeugniss des im Dienst der Gefühle stehenden verbindenden Denkens (eine Ansicht, welche der jetzigen Zeit nicht mehr so unmöglich erscheint, wie der Zeit des Descartes und Spinoza), so kann von einer Erkenntniss Gottes überhaupt nicht die Rede sein. Das Wissen von ihm ist nur ein Glauben, was auf den Gefühlen und der Achtung vor den Aussprüchen von Autoritäten beruht. Die Fundamentalsätze der Erkenntniss reichen nicht über das Gebiet der sinnlichen und innern Wahrnehmung hinaus, und das Denken kann nur diesen durch die Wahrnehmung empfangenen Stoff bearbeiten. Jede Vermischung desselben mit Beziehungsformen, wie die der Vollkommenheit und Unendlichkeit, nimmt damit dem Inhalte seine Wirklichkeit.

Nur die Einflüsse der Autoritäten durch Erziehung und Leben innerhalb des eigenen Volkes lassen diese Gebilde für seiend nehmen, und die lange denkende und von Ehrfurcht getragene Beschäftigung damit lassen zuletzt nicht mehr erkennen, dass das, was der Mensch als das Höchste sich gegenüberstellt, in dem er sich selbst verliert, nur sein eigenes Werk und Geschöpf ist. Anstatt dass also diese intuitive Erkenntniss die höchste und wahrste ist, gehört sie vielmehr zur ersten und niedrigsten Art des Wissens, welche sich auf Hörensagen gründet.

Fasst man aber dieses intuitive Wissen allgemeiner, als ein solches, welches überhaupt die Vorzüge des Wahrnehmens und Denkens in sich vereinigt, so zeigt es sich auch in dieser Form nur als ein Produkt des verbindenden Denkens oder der Phantasie, welche, vor der Anstrengung des Forschens zurückschreckend, die Erkenntniss des Allgemeinen sich so leicht und unmittelbar herbeiwünscht, wie man bei dem Oeffnen der Augen das Grün der Bäume und das Blau des Himmels erkennt. Solche Wünsche und Phantasien verkennen, dass für das ernste und geschulte Denken die Unmittelbarkeit des Allgemeinen, d. h. sein Ursprung aus der Wahrnehmung und seine unmittelbare Wiederspiegelung des Seienden nicht verloren geht, und dass umgekehrt der Werth dieses Allgemeinen für den Menschen nur erst durch dessen denkende Erarbeitung aus dem Stoffe des Wahrnehmens hervorgeht; nur durch das denkende Trennen, Vereinen, Wiederholen und Beziehen des Wahrgenommenen kann die wahre Natur des Allgemeinen erfasst, seine weitreichende Bedeutung und sein inniger Zusammenhang mit dem Einzel-Seienden erkannt werden.

Aus diesen Mängeln, welche dem Begriffe des intuitiven Wissens anhaften, erklärt sich denn auch, weshalb Sp. nur sehr dürftige Beispiele zu diesem für ihn so wichtigen Begriff hat geben können; Beispiele, die überdem in all seinen Schriften sich wörtlich wiederholen und eher dazu geeignet sind, diesen Begriff zu erschüttern als zu bestätigen. Denn wenn in dem Beispiele mit den proportionalen Zahlen die vierte Art des Wissens eine andere als die dritte zu sein scheint, so kommt es nur von der Einfachheit der hier gewählten Zahlen. Die Operation, durch welche auch bei der vierten Wissensart die Proportionalität erkannt wird, ist dieselbe wie bei der dritten

Art; allein diese Operation ist hier so einfach, dass sie weder Anstrengung noch Zeitaufwand erfordert, deshalb ist sie sofort vollendet und daher der Schein, dass das Wissen der Proportionalität der 6 zur 3 hier ein unmittelbares sei. In Wahrheit ist es aber ebenso vermittelt, wie bei der dritten, nur die Schnelligkeit und Leichtigkeit der Vermittelung lässt diese hier nicht bemerken und deshalb den Schein eines unmittelbaren Wissens entstehen. Gäbe es wirklich ein solches besonderes intuitives Erkennen, so müsste es doch auch für grössere Zahlen gelten; allein hier wird man vergeblich es zu erreichen streben; die Vermittelung ist hier umständlicher, mühsamer und lässt sich deshalb hier nicht überspringen.

Ganz ähnlich ist es mit dem Wissen des Satzes, dass 2+3=5 ist; nur die Kleinheit der Zahlen und die schon oft geübte Summirung dieser Zahlen lässt die ihr zu Grunde liegende Zusammenzählung übersehen; deshalb verschwindet auch hier das intuitive Wissen mit der zunehmenden Grösse der zu addirenden Zahlen. Dasselbe gilt für den Satz, dass wenn zwei Linien einer dritten parallel sind, sie es auch untereinander sind. Der Satz beruht entweder auf einer mangelhaften Induktion und gehört dann zu dem Wissen zweiter Art; oder wenn er in seiner vollen Allgemeinheit erkannt ist, beruht er auf einem geometrischen Beweise und gehört zur dritten Art des Wissens. Nur weil die Anschauung hier den Beweis sehr unterstützt und dieser Beweis sehr einfach ist, wird dieser Ursprung übersehen, und man meint, den Satz in seiner vollen Allgemeinheit durch blosse Anschauung zu wissen, obgleich dies nur eine Täuschung ist.

Wenn endlich Sp. das intuitive Wissen als ein Wissen des W e s e n s des Gegenstandes definirt, oder, wie er in der Ethik II. L. 40, E. 2 sagt: „als eine Er„kenntniss, welche von der zureichenden *(adaequata)* Vor„stellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes „zur Erkenntniss des Wesens der Dinge vorschreitet", so ist mit diesem W e s e n *(essentia)* ziemlich dasselbe gemeint, was der Realismus als den I n h a l t des Gegenstandes gegenüber der Seins- oder Wissens f o r m, in die der Inhalt befasst ist, bezeichnet; und zwar der Inhalt in seiner wesentlichen Totalität; also nicht blos das begriffliche Stück eines Gegenstandes, sondern der ganze Inhalt, wie er in einem einzelnen Gegenstande besteht, nur ohne die zeitliche Form des Daseins und die daraus hervorgehenden zufälligen und vergänglichen Bestimmungen desselben. Deshalb ist dieses Wesen selbst bei vergänglichen Dingen ewig; deshalb ist es in dem Wesen Gottes befasst, und deshalb wird mit der Erkenntniss des Wesens der einzelnen natürlichen Dinge auch die Erkenntniss des Wesens Gottes erlangt. In dieser in der Ethik gegebenen Definition des intuitiven Wissens ist indess seine Natur schon verändert; seine Eigenthümlichkeit liegt da nur noch in seinem Gegenstande, und dieses Wissen gestattet nach dieser Definition selbst ein Vorschreiten von dem Einen zu dem Andern, was nur ein logisches Schliessen sein kann; während Sp. bis dahin die Eigenthümlichkeit dieses Wissens in seine Unmittelbarkeit und in ein Verschmolzensein von Wahrnehmen und Denken gesetzt hatte, ohne dass die besondere Natur des Gegenstandes hierbei von Einfluss war. Dies zeigt, dass selbst Sp. diesen Begriff des intuitiven Wissens nicht streng festzuhalten vermocht hat.

Bekanntlich haben verschiedene spätere Systeme der Philosophie dieses intuitive Erkennen wieder aufgenommen; allein es hat sich nirgends zu einer wahren Erweiterung der Erkenntniss brauchbar erwiesen; selbst ein Gedankending, hat es natürlich keine Macht entwickeln können, um den Inhalt des Seienden zu erschliessen. Beispielsweise hat S c h o p e n h a u e r diese anschauliche Erkenntniss statt der Methode des Euklid bei der Geometrie, als die bessere und höhere, behauptet (S c h o p e n h a u e r: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. §. 39; Die Welt als Wille B. I. §. 15, B. II. §. 13); allein auch er hat sich durch die Einfachheit und Aeusserlichkeit einzelner Fälle, wie Sp., täuschen lassen und das blosse Ueberspringen der Folgerungen oder eine ungenügende und deshalb gleichsam anschauliche Induktion für ein unmittelbares und höheres Wissen genommen. (Ph. d. W. 388.) So dürfte denn der Realismus wohl Recht haben, wenn er nur e i n e Art der Erkenntniss für alles Wissbare anerkennt, welche aus der Verbindung, aber nicht Vermischung von Wahrnehmen und Denken hervorgeht; das Wahrnehmen liefert dabei dem Wissen den Inhalt, und das Denken reinigt denselben von dem ihm

anhängenden Falschen und gewinnt daraus durch begriffliches Trennen und Induktion das Allgemeine, welches den Inhalt der Wissenschaften bildet. Dagegen ist weder das Wahrnehmen noch das Denken für sich allein die Wahrheit zu erreichen im Stande; jenes nicht, weil es das ihm anhängende Falsche nicht absondern und das Allgemeine nicht aussondern kann; dieses nicht, weil es den Inhalt des Seienden nicht selbst erfassen kann. Ein Erkennen, was die Operationen des Wahrnehmens und des Denkens in einem untrennbaren Akt in sich befasst, gehört nur zu den Luftschlössern, an denen bekanntlich die meisten Systeme der Philosophie keinen Mangel leiden.

29. Regeln (S. 11). Diese vier Sätze sind unklar und unbestimmt; sie scheinen eine Nachahmung von den vier Regeln zu sein, welche Descartes in seiner Methode, aber viel bestimmter, aufstellt (B. XXV. A. 32).

30. Anmerkung (S. 11). Diese Anmerkung bezieht sich auf das, was Sp. in seiner später abzufassenden Philosophie thun will.

31. Wissensarten (S. 11). Auch diese weitere Erörterung der vier Wissensarten lässt die Sache unklar und bewegt sich in Allgemeinheiten, welche zeigen, dass diese Schrift zu den frühesten Arbeiten des Sp. gehört und der Abhandlung über Gott vorausgegangen ist.

32. Die Methode (S. 12). Dies ist derselbe Einwurf, den man auch gegen Kant erhoben hat. Auch Dieser erklärt seine Kritik der reinen Vernunft nur für eine Abhandlung über die Methode, welche nicht die Wahrheit selbst feststellen, sondern nur das Verfahren, sie zu finden, prüfen will. (B. II. 31, 39.)

33. Bewusstsein (S. 13). Sp. benutzt hier die scholastischen Ausdrücke von *essentia formalis* und *objectiva*, welche in seiner Abhandlung über Gott nur einmal im Anhang und in seiner Ethik gar nicht wiederkehren; auch dies spricht für die frühere Entstehung unserer Abhandlung. — Diese Ausdrücke sind hier mit seienden und gewussten Inhalt übersetzt worden, welche Worte allerdings mehr der realistischen Auffassung angehören, aber durch ihren Gebrauch hier zeigen, wie nahe jene scholastistischen Ausdrücke ihnen stehen und wie durch ihre Benutzung diese an sich dunklen Gedanken klar und verständlich werden.

34. Das Wissen vom Wissen (S. 14). Dieser Satz soll keine Widerlegung des Vorgehenden sein, sondern eher eine Bestätigung. Sp. will sagen: zum Wissen eines Gegenstandes (Peter) gehört nicht nothwendig auch das Wissen von diesem Wissen; aber zum Wissen einer Vorstellung gehört das vorherige Dasein dieser Vorstellung, die also hier den Gegenstand des Wissens so bildet, wie dort Peter den Gegenstand des Wissens bildet. Nur der Ausdruck ist schwerfällig.

35. Bejahen (S. 14). In der Abh. über Gott geschieht dies Absch. II., Kap. 15, und bestimmter in der Ethik II. L. 49, welche lautet: „In der Seele giebt es kein Wollen, d. h. Bejahen und Verneinen ausser demjenigen, „welches die Vorstellung als solche enthält.“

36. Gewissheit der Wahrheit (S. 14). Sp. hat hier zu zeigen gesucht, dass es keines besondern Kennzeichens für die Wahrheit eines Wissens bedürfe, sondern dass die Wahrheit und ihre Gewissheit sich selbst offenbare. Dieser Gedanke ist auch später von Sp. festgehalten worden, er kehrt bestimmter und präziser in der Abhandlung über Gott wieder (B. XVIII. 73) und ebenso in der Ethik, wo es II. L. 43 heisst: „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss „zugleich, dass er eine wahre hat, und kann über die „Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln.“ Es ist dies im Grunde nur ein anderer Ausdruck für das bekannte Kriterium der Wahrheit, welches Descartes in der Klarheit und Deutlichkeit des Wissens aufgestellt hat. (B. XXV. B. 44 und B. XXVI. A. 17.) Ein solcher Satz, wie ihn Sp. hier aufstellt, klingt allerdings sehr vornehm und schreckt den Schüler leicht von seiner nähern Prüfung zurück; allein wird diese dennoch vorgenommen, so zeigt sich zunächst, dass Sp. hier die Gewissheit mit der Wahrheit verwechselt. Die Gewissheit ist ein Zustand

in dem Wissen einer einzelnen Person, oder bestimmter eine Wissensart (B. I. 56), deren Dasein in der Seele, wie der Schmerz und die Lust, nur empfunden werden kann, und die in ihrer Ursprünglichkeit nicht aus einem Anderen erklärt werden kann, wie dies in B. I. 56 und Ph. d. W. 323 weiter ausgeführt worden ist. Man kann also hier mit Sp. sagen, die Gewissheit hat die Gewissheit in sich selbst; sie ist zwar von bestimmten Ursachen nach festen Gesetzen abhängig, allein ob ich einer Sache gewiss bin, ob ich Etwas für gewiss halte, dies kann ich nur selbst wissen, und kann es nur wissen, weil eben diese Gewissheit in mir da ist. Anders ist es aber mit der Wahrheit. Sie ist die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande; es handelt sich also hier nicht blos um einen persönlichen Zustand in der Seele eines Einzelnen, sondern um ein Sachliches, was für alle Menschen gelten soll, und hier kann die Berufung des Einzelnen auf seine Ueberzeugung oder Gewissheit nicht ausreichen. Schon die tägliche Erfahrung lehrt, dass Viele einer Sache gewiss zu sein behaupten und es dennoch nicht wahr ist, und die verschiedenen Religionen mit ihrem widersprechenden Inhalt, die alle mit der höchsten Gewissheit von ihren Anhängern für wahr gehalten werden, zeigen, dass die Gewissheit kein Beweis für die Wahrheit eines Wissens sein kann. Deshalb hat man mit Recht von jeher für die Wahrheit Gründe verlangt, und alle Wissenschaften befolgen dies, indem sie für ihre Lehrsätze Beweise beibringen, und Sp. selbst gehört zu Denen, welche dies am gewissenhaftesten befolgt haben. Nun ist es aber richtig, dass, wie schon Aristoteles bemerkt hat, diese Gründe nicht ohne Ende fortgehen können; man kommt im Fortgange zu gewissen letzten Sätzen, die nicht weiter begründet werden können. Aristoteles nennt solche Sätze ἀρχαι, Prinzipien; Descartes nennt sie das „natürliche Licht“, welchen Ausdruck auch Sp. gebraucht. Der Mangel dieser Systeme hierbei ist, dass sie diese Prinzipien nicht besonders zusammengestellt und untersucht haben, sondern eine grosse Anzahl solcher Sätze vereinzelt, wie es sich trifft, als selbstverständliche Prinzipien bei ihren Beweisen benutzen, ohne deren Natur und Gewissheit für sich untersucht zu haben. Sie würden sonst gefunden haben, dass diese Prinzipien nicht so zahlreich sind, als

sie meinen, und dass Vieles davon nur in Beziehungsformen besteht, welche gar nicht als Erkenntnissmittel für das Seiende benutzt werden können. Deshalb hat der Realismus nur zwei solcher Prinzipien als Fundamentalsätze der Wahrheit hingestellt; nämlich 1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht. (B. I. 68.) Alles, was nicht auf diese zwei Prinzipien in seinem letzten Grunde gestützt werden kann, gilt dem Realismus nicht als ein Erkenntniss, wenngleich er nicht bestreitet, dass man auch Anderes für wahr halten und mit voller Ueberzeugung glauben kann, weil eben die Gewissheit von der Wahrheit verschieden ist.

In Folge solcher Prinzipien ist es nun möglich, die einzelnen Wahrheiten eines Gebietes zu begründen, d. h. auf diese Prinzipien zurückzuführen, und es ist völlig unzulässig, mit Sp. die Wahrheit einfach darauf stützen zu wollen, „dass man wisse, man habe die wahre Vorstellung“, d. h. die Wahrheit auf die persönliche Gewissheit zu stützen. Dagegen hört allerdings diese Begründung für jene Prinzipien auf; der Realismus gesteht dies offen für seine beiden Prinzipien ein und stützt sich dabei nur auf die Nothwendigkeit, mit der in dem Wissen aller Menschen diese Fundamentalsätze sich geltend machen. Hier könnte man allerdings mit Sp. sagen: „Der, welcher diese Prinzipien für wahr hält, kann an dieser Wahrheit nicht zweifeln.“ Deshalb ist auch die aus diesen Prinzipien abgeleitete Wahrheit immer mit der persönlichen Gewissheit verknüpft; aber man kann den Satz nicht mit Sp. umkehren und sagen: Aus der Gewissheit folgt auch die Wahrheit.

Der Streit, ob es ein Kriterium der Wahrheit giebt, läuft deshalb auf einen Wortstreit hinaus. Für die einzelnen Wahrheiten ist allerdings ein solches Kriterium in diesen beiden Prinzipien gegeben; sie müssen, wenn sie wahr sein sollen, sich auf diese zwei Prinzipien zurückführen oder daraus ableiten lassen. Insofern sind diese Prinzipien das gesuchte Kriterium der Wahrheit; aber allerdings hört dieses Kriterium bei diesen Prinzipien selbst auf; für diese kann man als solches nur den persönlichen Zustand der Gewissheit und Nothwendigkeit geltend machen, mit welchen diese Prinzipien in der Seele eines Jeden verknüpft sind; allein da dies persönliche

Zustände sind, welche keine Bürgschaft in sich haben, dass sie zur Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein führen, so kann man diese Zustände nicht als objektive Kriterien der Wahrheit geltend machen, und nur die Bemerkung, dass diese Prinzipien in allen Menschen, so weit man bis jetzt beobachtet, mit gleicher Nothwendigkeit wirken, kann ihnen eine Art von objektiver Gültigkeit verleihen.

Hieraus erhellt, dass Sp. bei dieser Frage nach dem Kriterium der Wahrheit auch in seiner Ethik im Unklaren geblieben ist. Er sagt hier in unserer Abhandlung: „Die „wahre Vorstellung hat auch die Gewissheit von ihrer „Wahrheit in sich.“ Dies kann man zugeben; allein dies ist nicht das, warum es sich hier handelt; man will wissen, ob man eine wahre Vorstellung hat, oder woran man die Wahrheit einer in uns auftretenden Vorstellung erkennen kann? Es fragt sich insbesondere: Kann man auch umgekehrt von der Gewissheit auf die Wahrheit schliessen? Und hier ist es, wo Sp. sich zweideutig ausdrückt, aber doch zuletzt so, dass man annehmen muss, er habe diese höchste Gewissheit auch für das Kennzeichen der Wahrheit gehalten. Denn er sagt: „Hieraus erhellt, dass die „Gewissheit nur der gewusste Inhalt (*essentia objectiva*) des „Gegenstandes ist;“ d. h. mit deutlichern Worten: die Gewissheit einer Vorstellung ist die Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande, d. h. sie ist die Wahrheit. Aber freilich fällt Sp. sofort wieder in den umgekehrten Satz zurück, indem er fortfährt: „Daraus erhellt, dass es zur „Gewissheit einer Wahrheit keines Zeichens bedarf, als „die wahre Vorstellung zu haben“, und weiter: „nur Der „kann wissen, was die höchste Gewissheit ist, welcher die „wahre Vorstellung hat.“ Diese letzten Sätze wiederholen nur, was man nicht bestreitet, dass mit dem wahren Wissen die Gewissheit verbunden ist; aber das, was man hier wissen will, ist vielmehr: ob auch jede Gewissheit mit der Wahrheit verbunden ist? und hierüber hält sich Sp., wie gesagt, zweideutig. Eine ähnliche Umgehung dieses Kernpunktes findet sich in der Abhandlung über Gott (B. XVIII. 73) und in dem bereits citirten L. 43, Th. II. der Ethik (B. IV. 87). Insbesondere sagt Sp. am letzten Orte: „Denn Jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiss, „dass die wahre Vorstellung die höchste Gewissheit in „sich schliesst; denn eine wahre Vorstellung haben, be- „deutet nichts weiter, als einen Gegenstand vollkommen „und auf das Beste kennen. Hierbei kann sicherlich Nie- „mand Zweifel haben und ich frage: Wer kann wissen, „dass er eine Sache einsieht? d. h. wer kann wissen, dass „er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht vorher der „Sache gewiss ist?“

Hier sehen wir dieselbe Verwechslung von Gewissheit und Wahrheit; dieselbe Wiederholung des unbestrittenen Satzes, dass die wahre Vorstellung die Gewissheit hat, und dieselbe Zweideutigkeit in Betreff der Frage: ob die Gewissheit auch immer die Wahrheit hat? Auch hier kann man dies nur aus dem Schlussatz folgen, wo Sp. das Einsehen mit der Gewissheit identifizirt. Am Schluss von L. 43 E. sagt zuletzt Sp.: „Was endlich die letzte Frage „anlangt, woher Jemand wissen könne, dass er eine Vor- „stellung habe, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, „so habe ich eben ausführlich gezeigt, dass dies nur daher „komme, dass er eine Vorstellung hat, die mit ihrem Ge- „genstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihr eige- „nes Richtmaass ist.“ Allein dies will auch hier, abgesehen von den Schlussworten, nur sagen: die Gewissheit kommt von der Wahrheit der Vorstellung. Allein dies ist nicht die Frage, sondern: ob die Wahrheit auch durch die Gewissheit gegeben sei? Die Antwort hierauf bleibt auch hier aus, denn der Schlusssatz: die Wahrheit ist ihr eigenes Richtmaass (*norma*) ist entweder dunkel, oder er wiederholt nur, dass in der Wahrheit, wenn sie da ist, die Gewissheit ihrer mit enthalten ist; lässt aber die Frage, ob man die Wahrheit aus der Gewissheit oder persönlichen Ueberzeugung folgern könne, ebenfalls unbeantwortet.

Uebrigens ist der Beweis, den Sp. für dies Thema in unserer Abhandlung beibringt, schwerfällig und bedenklich. Er besagt, dass eine Vorstellung zu ihrer Wahrheit nicht das Wissen ihrer selbst als Vorstellung bedürfe; vielmehr liege die Gewissheit und Wahrheit ihrer unmittelbar in ihr selbst, ohne dass es dazu eines neuen und besonders hinzukommenden Wissens von dieser Vorstellung, als Objekt, bedürfe. Man kann hier Sp. darin beitreten, dass jedes Wissen zwei Seiten hat, die gegenständliche, welche seinen Inhalt befasst, und die persön-

liche, wodurch das Wissen seiner selbst bewusst und als dem Ich angehörend gewusst wird; man kann auch zugeben, dass diese letztere Seite nicht bedingt ist durch ein besonderes erst hinzutretendes Wissen, bei welchem das erstere Wissen den Gegenstand des zweiten bildet, denn dies würde zu einer unendlichen Reihe führen, welche alles Selbstbewusstsein des Wissens unmöglich machen würde. Vielmehr liegt in jedem Wissen von selbst und von Natur auch diese persönliche Richtung, oder dieses Wissen von sich selbst, oder dieser Selbstbewusstheit; nur bei dem Wechsel des Wissens innerhalb der Seele kann es vorkommen, dass bald die eine, bald die andere Seite zurücktritt und weniger in dem hellen Bewusstsein steht wie die andere. Allein Alles dies hat es nicht im mindesten mit der Frage der Gewissheit und der Wahrheit des Wissens zu thun. Jedes Wissen, auch das ungewisse, das zweifelnde, hat diese beiden Seiten; es hat einen Inhalt und ein Wissen von sich selbst; die Gewissheit und die Wahrheit eines Wissens sind davon ganz verschiedene Bestimmungen. Nur weil Sp. die Gewissheit fälschlich als ein solches neues Wissen von einem Wissen auffasst, kann er seinen Beweis für zutreffend halten, dass die Gewissheit kein solches besonderes Wissen, sondern schon in dem ersten Wissen enthalten sei. Letzterer Satz ist richtig; die Gewissheit ist eine besondere Art zu wissen, welche durch den blossen Hinzutritt eines neuen Wissens nicht erklärt werden kann, sondern auf besondern, mit dem Inhalte an sich nicht zusammenhängenden Bestimmungen beruht (B. I. 59; Ph. d. W. 338); allein dieser Satz kann nicht dadurch, wie Sp. es thut, bewiesen werden, dass das Selbstbewusstsein des Wissens kein besonderes hinzukommendes Wissen sei.

Interessant ist, dass dieser mangelhafte Beweis für diese Frage sich nur in unserer Abhandlung findet, und in der Abhandlung über Gott u. s. w. und in der Ethik nicht wiederkehrt, sondern durch andere Beweise ersetzt wird, wobei die letzten beiden Werke oft wörtlich übereinstimmen. Sollte dies nicht eine neue Bestätigung dafür sein, dass unsere Abhandlung mit ihrer mangelhaften Auffassung nicht zwischen die beiden richtigern Auffassungen der Zeit nach fallen kann, sondern beiden letztern vorhergegangen ist?

37. Das Schliessen (S. 14). Aus dem Vorgehenden, wonach die Wahrheit sich selbst unmittelbar als solche offenbart, könnte man nämlich folgern, dass es für die wahren Sätze gar keiner Beweise bedürfe, eben weil sie ihr eigenes Maass und ihre Offenbarung seien; dem will Sp. hier entgegentreten, indess geht er in dem, was er anführt, doch nicht streng auf diesen Einwurf ein.

38. Zurückschauende Vorstellung (S. 15). Indem diese Abhandlung über die richtige Methode des Erkennens handelt, hat sie nicht mit der Erkenntniss der einzelnen Dinge selbst zu thun, sondern nur mit dem Wissen überhaupt. Sie ist ein Stück der Philosophie des Wissens (B. I. 95), nicht der Philosophie des Seins. Deshalb nennt sie Sp. hier eine zurückschauende Erkenntniss (*cognitio reflexiva*); das Wissen muss sich von den Gegenständen hinweg, auf sich selbst zurückwenden; deshalb ist das Verfahren „die Vorstellung von einer Vorstellung" (*idea ideae*); denn die Vorstellungen sind der Gegenstand ihres Wissens.

39. Richtmaass (S. 15). Der Ausdruck, „dass die Seele nach dem Richtmaasse einer wahren Vorstellung zu leiten sei", ist dunkel; er erhält erst durch das Spätere seine Aufklärung dahin, dass die Vorstellung Gottes diese wahre Vorstellung ist, aus welcher mittelst der in ihr enthaltenen Bestimmungen der Vollkommenheit, Unendlichkeit und All-Realität in deduktiver Weise die Erkenntniss der übrigen Eigenschaften Gottes, der menschlichen Seele und der Welt überhaupt gewonnen wird. Die Vorstellung Gottes bleibt hier gleichsam das Richtmaass, an dem die Seele die Wahrheit des übrigen Wissens prüfen und bemessen kann.

40. Vorstellung Gottes (S. 15). Die Vorstellung Gottes gilt dem Sp. ebenso wie dem Descartes als eine, welche der Seele von Natur einwohnt.

41. Natur (S. 15). Die Natur ist hier als identisch mit Gott zu verstehen.

42. Zurückbeugen (S. 15). Sp. nennt dies Erkennen ein Zurückbeugen *(reflectere)*, weil das Denken dabei von den sinnlichen Bestimmungen der Dinge sich gleichsam abwenden und nach dem Wesen derselben hinwenden muss, welches Wesen, in der Totalität aller einzelnen Dinge genommen, zugleich das Wesen Gottes, nach Sp., bildet.

43. Inhalt der Natur (S. 16). Dies sind schon Anklänge an die spätere Lehre der Ethik, dass die zureichenden Vorstellungen *(ideae adaequatae)* die selbstständigen Ursachen der aus ihnen in der Form von Folgen hervorgehenden neuen Vorstellungen sind, und dass mithin die Wahrheit für alle Dinge sich aus der einen wahren Vorstellung von Gott ebenso entwickelt, wie die Dinge als ausgedehnte und seiende sich aus dem Attribute der Ausdehnung Gottes allein ursachlich entwickeln. Die Entwickelung innerhalb des Denkens geht also nach Sp. ganz parallel mit der Entwickelung im Sein; die Vorstellungen der Dinge stimmen mit diesem überein, nicht weil sie von den seienden Dingen, als ihren Gegenständen, entlehnt sind, sondern weil sie auf die rechte Weise aus der Vorstellung Gottes innerhalb des blossen Attributs seines Denkens entwickelt worden sind, und weil in Wahrheit und abgesehen von menschlicher Auffassung die Attribute des Denkens und der Ausdehnung (des Wissens und des Seins) nur Ein und dasselbe sind. Diese Auffassungen treten auch in der Abhandlung über Gott auf; man sehe B. XVIII. 86, 93, 97; namentlich heisst es S. 97: „dass die Gotteserkenntniss unmittelbar ist, erhellt „aus dem von Gott oben Bewiesenen, dass er die Ursache „aller Erkenntniss ist, die allein durch sich selbst „und durch nichts Anderes erkannt wird.“ — Am vollständigsten ist diese Lehre in der Ethik entwickelt, wo L. 7, Th. II. mit E. sagt: „Die Ordnung und Verknüpfung „der Vorstellungen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ — „Die denkende und die ausgedehnte Substanz sind ein und dieselbe Substanz; bald „unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefasst.“ Auch in Sp.'s Prinzipien der Philosophie des Desc. Anhang II. Kap. 5 wird schon gesagt: „dass aller Unterschied, den man zwischen den Attributen Gottes mache, „nur ein Unterschied im Denken sei“, weil sonst die Einfachheit Gottes verschwinden würde. Indess verwechselt hier Sp. die Einfachheit mit der Identität, und man sieht, dass Sp. erst in der Ethik die volle Bestimmtheit bei dieser Frage erreicht hat.

44. Begründung (S. 17). Diese Widerlegung des von Sp. sich selbst entgegengesetzten Einwurfes scheint nicht zutreffend. Wenn die Wahrheit sich wie das Licht durch sich selbst oder durch ihr blosses Dasein beweist, so bedarf es keiner Begründung derselben. Wozu also, sagen die fingirten Gegner, diese hier gegebene Begründung? sie ist entweder überflüssig, oder jene Natur der Wahrheit ist nicht die rechte. Hierauf antwortet Sp., dass dies nur für die durch glücklichen Zufall gefundene Wahrheit gelte, aber nicht für die erst durch Ueberlegung und Nachdenken gewonnene Wahrheit. — Diese Antwort erledigt offenbar den Einwurf nicht; allein dessenungeachtet kann man sehen, was Sp. meint. Er sagt nämlich: Die gefundene Wahrheit bedarf keiner Begründung, denn sie hat ihre Gewissheit in sich selbst; aber meine Methode will vielmehr zeigen, wie man die noch nicht vorhandene Wahrheit erlangt. Dafür dient die hier besprochene Begründung oder Ableitung derselben aus der Vorstellung Gottes. — Die Begründung, von der Sp. hier handelt, soll also kein Mittel sein, die erreichte Wahrheit zu beweisen, oder als solche zu erkennen, sondern nur der rechte Weg, sie zu finden. — Dieser Gedanke bezeichnet das System Sp.'s sehr gut. Da nach ihm die wahren Vorstellungen nicht aus den Gegenständen abgeleitet werden, sondern deduktiv aus andern wahren Vorstellungen, welche zuletzt alle in der Vorstellung Gottes gipfeln, so kommt alle Gewinnung der Wahrheit nicht aus der Beobachtung des Seienden, sondern von der richtigen Ableitung eines Wissens aus einem andern, was bereits als wahr erkannt ist. Sp. nennt dies Begründung, womit er also keineswegs den für eine bereits gewonnene Wahrheit zu führenden Beweis versteht. — Man wird hierin leicht die Anfänge der dialektischen Entwickelung der Wahrheit finden, wie sie bei Hegel gilt. Auch bei Hegel beruht die Wahrheit nicht auf ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern auf der eigenen Bewegung der abstrak-

tern Begriffe, wobei sie in ihr Gegentheil umschlagen und dann sich zu einem neuen und reicheren Begriffe spekulativ vereinen. Aehnlich geht auch bei Sp. in Form von logischen Folgen aus dem ursprünglichen wahren Gottesbegriff alle weitere Wahrheit hervor, und der Mensch kann diese Wahrheit nur auf diesem Wege, den Sp. hier Begründung nennt, gewinnen. — Jedes System, was den Gegensatz von Sein und Wissen mehr oder weniger aufhebt, wie dies bei Sp. und Hegel geschieht, ist zu einem solchen Auswege genöthigt, weil der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung des Wissens mit dem seienden Gegenstande, bei dieser Identität nicht mehr anwendbar ist.

45. Begründung (S. 17). Die wahrhaften und sachlichen Schwierigkeiten, welche dieser deduktiven Ableitung der Wahrheit aus sich selbst entgegenstehen, kann Sp. natürlich nicht anerkennen, deshalb sucht er diese Schwierigkeiten in äussern Umständen. Jene innere Unmöglichkeit liegt darin, dass durch logisches Folgern man nichts Neues über den Inhalt der Prämissen hinaus gewinnen kann und dass die entgegengesetzte Erscheinung bei der deduktiven Methode der Geometrie sich in anderer Weise erklärt. Man sehe die Vorrede zu B. XLI. der Phil. Bibl.

46. Skeptiker (S. 18). Dieser Ausfall gegen die Skeptiker erinnert sehr an ähnliche Ergüsse des Aristoteles in Buch IV. seiner Metaphysik. Den Dogmatikern kommt dergleichen Skepsis freilich sehr ungelegen; allein anstatt sich in verächtlichen Redensarten darüber zu ergehen, sollte man lieber zugestehen, dass die letzten Fundamente der Wahrheit unbeweisbar sind (Erl. 36) und dass man deshalb keinen Menschen hindern kann, sie zu verleugnen, und kein Mittel hat, ihn hierbei zu widerlegen.

47. Ziel. (S. 18). Dies ist die Auffindung der Wahrheit.

48. Beste Vorstellung (S. 18). Dies ist die Vorstellung Gottes, als die vollkommenste wahre Vorstellung, aus der alle weitere Wahrheit abzuleiten ist, und die uns selbst zuletzt zur Einheit mit Gott führt.

49. Forschen (S. 18). Unter diesem Forschen ist die deduktive geometrische Methode gemeint, wie sie in der Ethik Sp.'s geübt ist.

50. Vier Regeln (S. 19). Diese Regeln erinnern an die von Descartes in seiner Abhandlung über die Methode Abschn. 2 gegebenen vier Regeln, mit denen sie zum Theil gleichlauten. Im Allgemeinen liegt das Bedenkliche und Nutzlose solcher Regeln für die Ausbreitung der Wissenschaften und Auffindung neuer Wahrheiten auf der Hand. Man sehe deshalb Erl. 8 zu Desc. Methode (B.XXV.A.35) und das Vorwort zu B. XLIV. Nur die Pedanterie der deduktiven Methode kann von Innehaltung solcher Regeln einen Fortschritt erwarten. — Uebrigens ist mit diesen vier Regeln wohl auch der Inhalt und die Ordnung, welche diese Abhandlung erhalten sollte, angedeutet. Davon ist nur der erste Theil ausgeführt; bei den übrigen hat Sp. nur einen Anfang gemacht; dann hat er die Arbeit unvollendet liegen lassen. Die innern Gründe dafür sind in dem erwähnten Vorwort besprochen.

51. Wesen der Vorstellung (S. 19). Diese Darlegung, wonach die Vorstellungen des Menschen als *Modi* des unendlichen Attributs Gottes, was Sp. das Denken nennt, erklärt werden, ist enthalten in der Abhandlung über Gott, Th. I., Kap. 9 und Vorrede zu Th. II.; ferner in der Ethik Th. II. L. 1 u. 6. Uebrigens wird auch da keine Definition des Denkens und Vorstellens geboten; es wird vielmehr nur auf Gott und seine Attribute zurückgeführt.

52. Wesen und Dasein (S. 19). Dies ist der bei Sp. so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen Wesen *(essentia)* und Dasein *(existentia)*, worüber schon in Erl. 28 gesprochen worden ist. Das Wesen ist der Inhalt eines Gegenstandes ohne die Seinsform, welche, wenn sie hinzutritt, das Dasein desselben herbeiführt. Ob dagegen jenes Wesen den Inhalt auch ohne die Wissensform, oder den Inhalt nur in dieser Form bezeichnet, ist bei Sp. ebenso unklar, wie schon bei Aristoteles, wie zu dessen Metaphysik Erl. 20

tern Begriffe, wobei sie in ihr Gegentheil umschlagen und dann sich zu einem neuen und reicheren Begriffe spekulativ vereinen. Aehnlich geht auch bei Sp. in Form von logischen Folgen aus dem ursprünglichen wahren Gottesbegriff alle weitere Wahrheit hervor, und der Mensch kann diese Wahrheit nur auf diesem Wege, den Sp. hier Begründung nennt, gewinnen. — Jedes System, was den Gegensatz von Sein und Wissen mehr oder weniger aufhebt, wie dies bei Sp. und Hegel geschieht, ist zu einem solchen Auswege genöthigt, weil der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung des Wissens mit dem seienden Gegenstande, bei dieser Identität nicht mehr anwendbar ist.

45. Begründung (S. 17). Die wahrhaften und sachlichen Schwierigkeiten, welche dieser deduktiven Ableitung der Wahrheit aus sich selbst entgegenstehen, kann Sp. natürlich nicht anerkennen, deshalb sucht er diese Schwierigkeiten in äussern Umständen. Jene innere Unmöglichkeit liegt darin, dass durch logisches Folgern man nichts Neues über den Inhalt der Prämissen hinaus gewinnen kann und dass die entgegengesetzte Erscheinung bei der deduktiven Methode der Geometrie sich in anderer Weise erklärt. Man sehe die Vorrede zu B. XLI. der Phil. Bibl.

46. Skeptiker (S. 18). Dieser Ausfall gegen die Skeptiker erinnert sehr an ähnliche Ergüsse des Aristoteles in Buch IV. seiner Metaphysik. Den Dogmatikern kommt dergleichen Skepsis freilich sehr ungelegen; allein anstatt sich in verächtlichen Redensarten darüber zu ergehen, sollte man lieber zugestehen, dass die letzten Fundamente der Wahrheit unbeweisbar sind (Erl. 36) und dass man deshalb keinen Menschen hindern kann, sie zu verleugnen, und kein Mittel hat, ihn hierbei zu widerlegen.

47. Ziel. (S. 18). Dies ist die Auffindung der Wahrheit.

48. Beste Vorstellung (S. 18). Dies ist die Vorstellung Gottes, als die vollkommenste wahre Vorstellung, aus der alle weitere Wahrheit abzuleiten ist, und die uns selbst zuletzt zur Einheit mit Gott führt.

49. Forschen (S. 18). Unter diesem Forschen ist die deduktive geometrische Methode gemeint, wie sie in der Ethik Sp.'s geübt ist.

50. Vier Regeln (S. 19). Diese Regeln erinnern an die von Descartes in seiner Abhandlung über die Methode Abschn. 2 gegebenen vier Regeln, mit denen sie zum Theil gleichlauten. Im Allgemeinen liegt das Bedenkliche und Nutzlose solcher Regeln für die Ausbreitung der Wissenschaften und Auffindung neuer Wahrheiten auf der Hand. Man sehe deshalb Erl. 8 zu Desc. Methode (B.XXV.A.35) und das Vorwort zu B. XLIV. Nur die Pedanterie der deduktiven Methode kann von Innehaltung solcher Regeln einen Fortschritt erwarten. — Uebrigens ist mit diesen vier Regeln wohl auch der Inhalt und die Ordnung, welche diese Abhandlung erhalten sollte, angedeutet. Davon ist nur der erste Theil ausgeführt; bei den übrigen hat Sp. nur einen Anfang gemacht; dann hat er die Arbeit unvollendet liegen lassen. Die innern Gründe dafür sind in dem erwähnten Vorwort besprochen.

51. Wesen der Vorstellung (S. 19). Diese Darlegung, wonach die Vorstellungen des Menschen als *Modi* des unendlichen Attributs Gottes, was Sp. das Denken nennt, erklärt werden, ist enthalten in der Abhandlung über Gott, Th. I., Kap. 9 und Vorrede zu Th. II.; ferner in der Ethik Th. II. L. 1 u. 6. Uebrigens wird auch da keine Definition des Denkens und Vorstellens geboten; es wird vielmehr nur auf Gott und seine Attribute zurückgeführt.

52. Wesen und Dasein (S. 19). Dies ist der bei Sp. so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen Wesen (*essentia*) und Dasein (*existentia*), worüber schon in Erl. 28 gesprochen worden ist. Das Wesen ist der Inhalt eines Gegenstandes ohne die Seinsform, welche, wenn sie hinzutritt, das Dasein desselben herbeiführt. Ob dagegen jenes Wesen den Inhalt auch ohne die Wissensform, oder den Inhalt nur in dieser Form bezeichnet, ist bei Sp. ebenso unklar, wie schon bei Aristoteles, wie zu dessen Metaphysik Erl. 20

(B. XXXVIII. 27) dargelegt worden ist. In der Regel ist das Letztere anzunehmen, da diese Trennung des Inhalts von der Seins- und Wissensform bei Sp. noch nicht zur Klarheit gelangt ist, sondern Sp. sich mit dem schwankenden Begriffe der *Essentia* wie Aristoteles mit dem ebenso zwischen Sein und Wissen schwankenden Begriff von εἶδος und λογος begnügt. Man sehe Sp. Prinzipien des Descartes Anhang I., Kap. 2.

53. **Anmerkung** (S. 20). Sp. meint hier die von Kopernikus und Tycho aufgestellten Hypothesen über die Bewegung der Planeten.

54. **Bestehen** (S. 20). Der Kern dieses Gedankens liegt in dem Satze: wenn von zwei Alternativen eine besteht, so kann die Möglichkeit von beiden nicht mehr angenommen werden.

55. **Einbildung** (S. 21). Die *idea ficta* ist schwer zu übersetzen. Wäre Sp. bei dem Begriff des *ens fictum* stehen geblieben, den er in seiner Darstellung der Prinzipien des Descartes Anh. I., Kap. 1 bietet, so wäre das *fictum* richtig mit „erdichtet" zu übersetzen. Dort definirt Sp. das *ens fictum* als das, bei dem der Mensch absichtlich und wissend, aus reiner Willkür, Eigenschaften zu einem Dinge verbindet, für deren seiende Verbindung er gar keinen Anhalt hat. Allein hier ist der Begriff des *fictum* weiter ausgedehnt und umfasst auch Vorstellungen, die der Vorstellende für wahr hält, weil er sich ihres Ursprungs aus der Einbildungskraft nicht bewusst ist. Deshalb kann für solche nicht das Wort „erdichtet", sondern eher das Wort „Einbildung" gebraucht werden, und deshalb hat nicht überall das *fictum* mit demselben Worte übersetzt werden können. Gerade weil die *idea ficta* die Möglichkeit, für wahr gehalten zu werden, an sich haben muss, darf sie keinen Widerspruch an sich haben; dies ist es, was Sp. hier darlegen will. Die Chimäre ist bei Homer ein Ungeheuer, mit dem Kopf eines Löwen, dem Leibe einer Ziege und dem Schwanz eines Drachen; dies war in dem Sinne der Dichter noch keine Unmöglichkeit, allein Sp. behandelt die Chimäre ausdrücklich als Etwas, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch enthält. (Sp. Prinzipien des Descartes, Anh. I., Kap. 1. Anmerk.) Wenn Sp. am Schluss hier die eingebildeten Vorstellungen bei ewigen Wahrheiten ausschliesst, so folgt dies daraus, dass er annimmt, diese ewigen Wahrheiten seien Jedermann bekannt, so dass eine Einbildung, welche sich mit ihnen nicht verträgt, einen bewussten Widerspruch enthält, welcher die Einbildung oder Erdichtung hindert.

56. **Das Allgemeine** (S. 21). Diese Stelle ist gegen den Gebrauch der transcendentalen und universalen Begriffe gerichtet, welche Sp. nur für Gedankendinge hält, deren Benutzung die Erkenntniss eher beschädigt, als befördert. Man sehe Ethik II., L. 40, E. 1. Dies hängt mit dem Nominalismus zusammen, dem Sp. zugethan war. Man sehe die Erl. 51 zu dieser Stelle der Ethik. Im Ganzen gehört der Gedanke eigentlich nicht hierher und zeigt, dass diese Abhandlung in Sp.'s früherer Zeit verfasst sein mag.

57. **Einbildung** (S. 22). D. h. dass ich etwas gethan hätte, was keinen Sinn hat, weil der Andere das Unmögliche nicht für wahr halten kann.

58. **Einbildungen** (S. 23). Dieser letzte Abschnitt will nur den Satz aufrecht erhalten, dass bei Unmöglichem oder Widersprechendem keine Einbildung stattfinden könne; Sp. zeigt deshalb, dass Einbildungen, welche mit einer gegenwärtigen Wahrnehmung (dem Sehen einer brennenden Kerze) in Widerspruch stehen, nur dann möglich sind, wenn man sich von der Wahrnehmung oder einem Theile derselben ganz abwendet und diese aus dem Vorstellen entfernt, wodurch allerdings der Widerspruch in der Seele des Vorstellenden beseitigt wird. Es sind dies Ausführungen, die wenig Werth haben und nur gegen scholastische Einwendungen gerichtet sind, die zu Sp.'s Zeit den Gelehrten noch geläufiger waren, als gegenwärtig.

59. **Einbildungen** (S. 23). Die Einbildungen über das Wesen treffen den Inhalt der Vorstellung und nicht blos die Frage des Daseins einer an sich richtig vorgestellten Sache. Unter Einbildungen meint Sp. hier nur solche,

wobei ein Fürwahrhalten stattfindet; deshalb beziehen sich seine Ausführungen hier nicht auf die Gebilde der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, wo man weiss, dass man über die Wirklichkeit hinaus in das Gebiet der Fabel geht. Dagegen gehört der Glaube an die Lehrsätze der Religionen hierher, weil er mit dem Fürwahrhalten verknüpft ist. Da nun dieses Fürwahrhalten durch den bewussten Widerspruch gehindert wird, so kann Sp. mit Recht sagen, dass mit der Zunahme der Erkenntniss die Macht zu Einbildungen abnehme.

60. Einbildung (S. 24). Der Einwurf, mit dessen Widerlegung Sp. sich hier lange bemüht, ist gegen den vorgegangenen Satz gerichtet, dass die Macht zu Einbildungen durch die wachsende Erkenntniss gehemmt werde. Die Gegner sagen, dass nicht blos die Wahrheit, sondern auch andere, früher in die Ueberzeugung aufgenommene Einbildungen den weiteren Einbildungen, wenn sie jenen widersprechen, dieselbe Schranke setzen. Dieser Einwurf ist offenbar richtig, wie insbesondere die Religionen zeigen, von denen viele Sätze nach Sp. zu den *ideas fictas* gehören und welche dennoch Jahrhunderte lang nicht blos die Einbildungskraft gelähmt, sondern selbst die Erkenntniss der Wahrheit gehindert haben. Dessenungeachtet will Sp. diesen Einwurf nicht gelten lassen und bemüht sich in umständlicher Weise mit dessen Widerlegung; die Prüfung geschieht in den folgenden Nummern.

61. Einbildung (S. 24). Offenbar verdreht hier Sp. den Einwurf seiner Gegner; sie leugnen nicht, dass die Erkenntniss die Einbildungskraft beschränkt; sie behaupten nur, dass auch Einbildungen dasselbe thun, wenn sie für wahr gehalten werden.

62. Einbildung (S. 24). Sp. verkennt hier die Einflüsse und Macht der Erziehung und der Autoritäten auf das Fürwahrhalten der Jugend und des Einzelnen, obgleich die Religionen ein allbekanntes Beispiel dazu liefern.

63. Einbildung (S. 25). Sp. verkennt hier die Macht, welche der Gewissheit zum grossen Theil ebenso wie der

Wahrheit einwohnt. Der einzelne Mensch, der eine Einbildung für wahr hält und aus einer der Ursachen der Gewissheit davon fest überzeugt ist, kann eben deshalb diese Einbildung von der objektiven Wahrheit nicht unterscheiden, und gerade deshalb ist er allerdings gehemmt, etwas ihr Widersprechendes für wahr zu halten. Hier helfen keine Gründe, sondern es müssen die Ursachen der persönlichen Gewissheit erschüttert werden, wenn die Wahrheit gegen solche für wahrgehaltene Einbildungen durchdringen soll. Deshalb geht der Kampf der fortgeschrittenen Bildung gegen veraltete Religionssätze so überaus langsam und mühsam vorwärts; wissenschaftliche Gründe vermögen hier nur bei den wenigen scharf denkenden Menschen etwas; die Masse hält an ihren in der Schule und im Leben aufgenommenen Ueberzeugungen fest, die sich überdem bei ihr mit sittlichen oder Hoffnungsgefühlen verknüpft haben und sie für die Gründe der Wissenschaft unempfänglich machen.

64. Einbildung (S. 25). Allerdings kann mit Hülfe der Fundamentalsätze der Erkenntniss eine Einbildung, selbst wenn sie geglaubt wird und die Gewissheit sich damit verbunden hat, angegriffen und widerlegt werden; indess gilt dies doch nur innerhalb des Gebietes, wo die Fundamentalsätze hinreichen, also nicht für das Gebiet jenseits aller Wahrnehmung. Gerade in dieser letztern ist es aber, wo die Einbildungen am häufigsten sich ergehen, wie die Dogmen der Religionen zeigen, und hier kann also die Widerlegung auf diesem Wege nicht geschehen. Freilich bestand für Sp. diese Schranke der Erkenntniss nicht. Indem bei ihm Gott unmittelbar von dem Menschen erkannt und alles Endliche seinem Wesen nach aus der Vorstellung Gottes deduktiv abgeleitet werden kann, ist allerdings nach seiner Auffassung die Erkenntniss oder die Wissenschaft immer im Stande, die Einbildungen überall und in jedem Gebiete zu widerlegen. Leider bestätigt nur die Erfahrung diese Ansicht nicht; sonst könnte der Kampf zwischen Religion und Wissenschaft nicht noch in der Gegenwart ebenso heftig fortdauern wie zu Sp.'s Zeit.

65. Hypothesen (S. 25). Dies bezieht sich insbesondere auf die Hypothesen, mit welchen die Naturforscher

beginnen, um eine Erklärung der Naturerscheinungen zu gewinnen. Im Anfange ist eine solche Hypothese allemal nur eine Einbildung oder eine *idea ficta.*

66. Einbildungen (S. 25). Sp. will sagen, dass solche Aussprüche nur ganz allgemein hingestellt werden, ohne Beziehung auf bestimmte Subjekte. So wie Letzteres erfolgt, kann auch meist psychologisch, d. h. aus den Gesetzen der Gedankenverbindung und den Gefühlen die psychologische Entstehung solcher Aussprüche, und dass sie nur Einbildungen sind, nachgewiesen werden.

67. Einbildungen (S. 26). Diese psychologische Erklärung, wie die Einbildungen entstehen, ist unklar und unvollständig. Deren Quelle liegt in den Gefühlen, welche das verbindende Denken (die Phantasie) beherrschen, weil die Kenntniss der in der Natur geltenden Gesetze mehr oder weniger fehlt, und deshalb der Phantasie Raum zur Entfaltung gestattet ist.

68. Einfache Dinge (S. 26). Ebenso sagt Aristoteles in seiner Metaphysik, Buch 9, Kap. 10, dass bei den einfachen Dingen kein Irrthum stattfinden könne, und ebenso beginnt Descartes in seinen Prinzipien der Philosophie I. Theil §. 47. u. f. mit Untersuchung der einfachen Begriffe, weil alle andern Gedanken sich daraus zusammensetzen (B. XXVI. A. 23).

69. Einfaches (S. 26). Dasselbe verlangt Descartes in seiner Methodenlehre Abschn. II. als zweite und dritte Regel.

70. Machen (S. 27). Dies „machen“ *(facere)* will hier sagen: „Die Vorstellung davon bilden.“

71. Einbildungen (S. 27). Sp. hat hier auf die Untersuchung der eingebildeten Vorstellungen und deren Beseitigung viel Mühe verwendet. Diese Ausführungen sind viel eingehender als in seinem Werke über die Prinzipien des Descartes, Anhang Th. I., was die Annahme unterstützt, dass unsere Untersuchung eine spätere Arbeit als die Schrift über die Prinzipien ist. Namentlich ist der Begriff des *fictum* in unserer Abhandlung berichtigt, während er in jenem Werke zu eng gezogen und nur auf die absichtlichen Erdichtungen beschränkt ist. — Welche Einbildungen Sp. bei diesem Kampfe gegen sie vorzugsweise im Auge gehabt haben mag, ist aus unserer Abhandlung nicht zu ersehen; was er an Beispielen beibringt, ist nur plumper Art und aus den Elementen der Geometrie entlehnt. Die wichtigste Klasse dieser Einbildungen bilden offenbar die Religionen, insoweit ihre Dogmen in das Gebiet jenseits der Wahrnehmung sich ausdehnen. Ihr Unterschied von den Dichtungen liegt gerade darin, dass sie von ihren Anhängern für wahr gehalten und fest geglaubt werden. In diesem Sinne behandelt auch Sp. die Dogmen der christlichen Religion in seiner theologisch-politischen Abhandlung, so weit ihn sein anerzogenes religiöses Gefühl nicht daran behinderte. Ob indess Sp. schon bei unserer Abhandlung an dieses Gebiet gedacht haben mag, bleibt zweifelhaft; ja, wäre es der Fall gewesen, so würde bei der Wichtigkeit gerade dieser Klasse von Einbildungen er sie wohl ausdrücklich erwähnt haben. — Was endlich die Mittel anlangt, durch welche nach Sp. diese Einbildungen so leicht zu beseitigen sein sollen, so wird auf die vorgehenden Erläuterungen Bezug genommen, wo gezeigt worden, wie Sp. hier die Schwierigkeiten unterschätzt und zu vorschnell von seiner Natur und Denkweise auf die der Andern und der Menschen überhaupt schliesst. Die Masse der Einbildungen im Sinne Sp.'s ist noch gegenwärtig nicht blos im religiösen, sondern auch in den profanen Gebieten bei der Menge trotz des Fortschritts der Wissenschaften so ungeheuer, dass unmöglich die Beseitigung derselben so leicht sein kann, als Sp. hier darstellt.

72. Falsche Vorstellung (S. 27). Diese Unterscheidung der falschen von der eingebildeten Vorstellung passt allenfalls für die Definition, welche Sp. in seinem Anhange zu Descartes' Prinzipien Kap. 1 gegeben hat, wo unter eingebildeter Vorstellung nur die absichtlich und wissentlich erdichtete verstanden wird; aber nicht auf den Begriff derselben, wie er in unserer Abhandlung gegeben ist, wo das Fürwahrhalten der Einbildung oder die Zustimmung mit zu ihrem Begriffe gehört. Wenn deshalb

Sp. hier die falsche Vorstellung dadurch unterscheidet, dass erstere die Zustimmung, d. h. ihr Fürwahrhalten voraussetze, so ist dies dasselbe Merkmal, was auch bei der eingebildeten besteht. Wozu wäre auch all jener grosse Aufwand an Mitteln nöthig gewesen, die Sp. für die Beseitigung der eingebildeten Vorstellung vorher aufgestellt hat, wenn Jedermann bei ihnen schon wüsste, dass sie reine Erdichtungen seien? Daher erklärt es sich auch, dass Sp. in der Eintheilung der falschen Vorstellungen und in den Mitteln, sie zu beseitigen, nur ganz dasselbe wie bei den eingebildeten wiederholen kann, wie das Folgende ergiebt. Wenn Sp. die eingebildete Vorstellung noch dadurch kennzeichnen will, dass bei ihrer Entstehung allein Gründe gegeben sind, woraus man abnehmen kann, dass sie nicht von äussern Vorstellungen komme, so steht auch dieses Merkmal im Widerspruch mit der früher gegebenen Definition der eingebildeten Vorstellung; denn das für sie geforderte Fürwahrhalten ist ja unmöglich, wenn Gründe vorliegen, dass kein Gegenstand besteht, dessen Dasein in der Vorstellung gesetzt ist.

Es ist dieser Verstoss schwer zu erklären; möglich ist, dass Sp. bei diesem Theile unserer Abhandlung wieder auf seinen alten Begriff von *fictum*, wie er in dem Anhang zu Desc. gegeben ist, gerathen ist; indess ist auch dies so unmittelbar hinter der jetzigen Darstellung der *idea ficta* kaum anzunehmen.

Dagegen ist der ganze erste Theil dieser Untersuchung der falschen Vorstellung nur ein Vorläufer des folgenden Theiles über die Form des Wahren und Falschen. Erst hier beginnt Sp. seine tiefere Auffassung dieser Begriffe zu entwickeln, und es scheint deshalb dieser erste Theil ein blosser Anhang zu den eingebildeten Vorstellungen zu sein, auf den man keinen zu grossen Werth legen darf.

73. Einbildung (S. 28). Der Unterschied, den hier Sp. zwischen „eingebildeter Vorstellung“ *(idea ficta)* und „Einbildung“ *(fictio)* zieht, ist schwer anzugeben; es soll offenbar damit hier nicht der Unterschied zwischen der Handlung und ihrem Werke gemeint sein; vielmehr bezeichnen hier wohl beide Worte dasselbe und es ist nur Nachlässigkeit, dass Sp. verschiedene Ausdrücke für denselben Begriff gebraucht.

74. Falsche Vorstellung (S. 28). Hier beginnt die eigentliche Untersuchung über die Natur des Wahren und Falschen, welche von der frühern Erklärung des Wahren sehr abweicht, wo dieselbe auf die Uebereinstimmung der *essentia objectiva* der Vorstellung mit der *essentia formalis* des Gegenstandes gestützt wurde. Die hier folgende Erörterung enthält schon die Keime zu der in Erl. 36 besprochenen und in der Abhandlung über Gott und dann in der Ethik vollständig entwickelten Auffassung, wonach die Wahrheit nicht von einer Einwirkung des Gegenstandes auf das Vorstellen, sondern von der richtigen deduktiven Ableitung aus einer voraufgehenden wahren Vorstellung oder Sache entsteht. Deshalb sagt Sp. schon hier, dass die wahre Vorstellung sich von der falschen nicht durch die äussere Benennung, sondern durch die innere *(denominatio interna)* unterscheide; mit jener ist eben die blosse Beziehung auf den äussern Gegenstand gemeint; mit dieser das, was Sp. hier später den sachlichen Unterschied *(aliquid reale)* nennt.

75. Die wahre Vorstellung (S. 28). Dies ist die Folge, wenn, wie Sp. will, die Form (d. h. das Wesen) des Wahren nicht in der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein liegt, sondern wenn die Wahrheit innerhalb jedes einzelnen Attributes (Denken, Ausdehnung) für sich durch richtige Entwickelung der einen Vorstellung aus der andern erfolgt, oder wenn, wie Sp. hier sagt, die Vorstellung richtig ausgedacht ist.

76. Peter (S. 29). D. h. welcher das Dasein des Peter aus andern wahren Vorstellungen in richtiger deduktiver Weise abgeleitet und dadurch als gewiss erkannt hat. Deshalb nennt Sp. die wahren Vorstellungen auch in der Regel adaequate Vorstellungen, d. h. solche, welche die zureichende Ursache für andere Vorstellungen enthalten.

77. Das Sachliche (S. 29). Das Sachliche *(reale)* soll also in den Vorstellungen selbst liegen; ihr Unterschied als wahre und falsche soll in ihnen selbst enthalten sein, und nicht blos in der Beziehung auf ihren Gegenstand. Dies erinnert an die seienden Elemente, welche nach

realistischer Auffassung in der Seele des Menschen mit dem reinen Wissen sich verschmelzen und dadurch die verschiedenen Arten, denselben Inhalt zu wissen, hervorbringen (B. I. 56). Indess liegt dem Sp. diese Auffassung noch fern; er bemüht sich, in dem Folgenden die Natur dieses „Sachlichen“ näher darzulegen; doch wird sich ergeben, dass ihm dies hier nicht gelingt. In seiner Abhandlung über Gott wird dieser Begriff des Sachlichen auch festgehalten und die blosse Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande ebenfalls als unzureichend mit Entschiedenheit abgewiesen (B. XVIII. 72); aber es wird zugleich dieses Sachliche viel bestimmter und schärfer als in unserer Abhandlung dargelegt. Es heisst da: „Wenn Jemand dadurch, dass „der ganze Gegenstand in ihm gewirkt hat, eine entsprechende Form oder Weise des Denkens empfängt, so „ist es klar, dass er ein ganz anderes Gefühl von der „Form oder Beschaffenheit des Gegenstandes bekommt, „als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen des Erkennens gehabt hat und so, dies zu bejahen oder zu „verneinen, durch eine andere leichtere Wirkung veranlasst wird, indem er denselben Gegenstand mittelst weniger oder unbedeutenderer Anregungen gewahr geworden ist. Hieraus sieht man die Vollkommenheit dessen, „der in der Wahrheit steht, gegen den Andern; der Eine „hat mehr Bestand und Wesenheit als der Andere, und „so haben auch die *Modi* des Denkens, welche mit der „Sache übereinstimmen, weil sie mehr Ursachen gehabt „haben, mehr Bestand und Wesenheit in sich.“ Jenes „Sachliche“ wird also hier in dem grössern Bestand und Wesenheit der wahren Vorstellungen gefunden.

Wenn hier noch an einer Kausalität zwischen Gegenstand und Vorstellung festgehalten wird, die aber schon in dieser Abhandlung an andern Stellen aufgegeben ist, so ist dieser Widerspruch auch in der Ethik noch vorhanden; es heisst da: „dass die Zustände des Denkens „aus dem Attribut des Denkens allein erklärt werden „müssen“ (II. L. 7. E.), und „deshalb ist die Ursache „der einzelnen Vorstellung eine andere Vorstellung, oder „Gott, insofern er von einer andern Ursache erregt aufgefasst wird.“ (II. L. 9. B.) Trotzdem sagt auch die Ethik, „dass die menschliche Seele die fremden Körper „vermittelst der Vorstellungen der Zustände ihres Körpers betrachte, was die bildliche Vorstellung ausmache“ (II. L. 26. E.), und bestimmter: „die Seele hat nur eine verworrene Kenntniss, so lange sie die Gegenstände in der gewöhnlichen Weise vorstellt, d. h. so lange sie von aussen, aus dem zufälligen Begegnen der Gegenstände, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, und so lange sie nicht von innen zur Erkenntniss bestimmt wird“ (II. L. 29. E.). Es ist also der von Avenarius behauptete Gegensatz zwischen der Abhandlung über Gott und zwischen der Ethik bei dieser Frage nicht vorhanden. Dagegen wird jenes „Sachliche“ der wahren Vorstellung in der Ethik nicht mehr so wie dort dargelegt, sondern einfach gesagt: „dass die Vorstellungen „wie die Gegenstände selbst unterschieden sind, und dass „die eine vorzüglicher als die andere ist und mehr „Realität enthält, je nachdem der Gegenstand der „einen Vorstellung vorzüglicher ist als der Gegenstand „der andern und mehr Realität enthält“ (II. L. 13. E.). Ferner wird die Falschheit als ein Mangel der Kenntniss in den unzureichenden und verworrenen Vorstellungen erklärt (II. L. 35. E.) und endlich gesagt: „Ich bestreite, „dass wir einer gleichen Kraft des Denkens bedürfen, um „das als wahr zu bejahen, was wahr ist, als um das als „wahr zu bejahen, was falsch ist; denn beide Bejahungen „verhalten sich in Bezug auf die Seele wie das Sein zu „dem Nichtsein (II. L. 49. E.).

Hiernach stehen sich auch bei dieser Frage die Abhandlung über Gott und die Ethik sehr nahe und beide bezeichnen jenes „Sachliche“, was die wahre Vorstellung von der unwahren unterscheidet, als „ein ganz anderes Gefühl“ und als „ein Mehr an Bestand und Wesenheit“ oder „als ein Mehr an Realität“, weil das Falsche nur in einem Mangel oder in einem Nichtsein bestehe.

Die Bedenken gegen diese Auffassung sind in der Erläuterung 46 zu Th. II. und Erl. 8 zu Th. IV. der Ethik dargelegt; sie gehören indess nicht hierher, wo es nur darauf ankam, jenen Begriff „des sachlichen Unterschieds“ der wahren und falschen Vorstellungen festzustellen, wie er in den spätern Schriften des Sp. sich entwickelt hat.

78. Form (S. 29). Form, *forma*, ist die scholastische Uebersetzung von dem εἶδος des Aristoteles, welches εἶδος von ihm für das allein Wirkliche in seiner Metaphysik erklärt wird, gegenüber dem Stoff (ὕλη), welcher das Einzelseiende nur dem Vermögen nach ist. *Forma* bezeichnet daher hier das, was man jetzt Wesen oder Wirklichkeit nennt.

79. Form der Vorstellung (S. 29). Zur Erläuterung der wahren Vorstellungen von nicht existirenden Dingen kann die Ethik II. L. 8. E. dienen, wo das Beispiel eines Kreises dazu benutzt wird. Ueberhaupt muss man festhalten, dass Sp. hier namentlich durch die Geometrie zu dieser Auffassung geführt worden ist, wie denn auch hier in dem gleich Folgenden das Beispiel mit der Kugel daraus entnommen ist. Die Geometrie entwickelt nach Sp. nicht aus wirklich-bestehenden Dingen, sondern nur aus blossen Vorstellungen eine Reihe von Lehrsätzen, die wahr und gewiss sind; blos weil sie sie „in ordentlicher Weise" daraus ableitet. Diese Auffassung von der Wahrheit und ihrer Entstehung innerhalb der Geometrie übertrug Sp. dann auf die Natur überhaupt. Gott oder die Natur ist daher ihm das System der ewigen Wahrheiten oder Naturgesetze, die ausserzeitlich und ewig sind, und aus denen die einzelnen Dinge und ihre Vorstellungen ebenso deduktiv hervorgehen, wie die einzelnen Lehrsätze der Geometrie aus den obersten Axiomen und Definitionen, mit denen sie beginnt. Das Irrthümliche dieser aus der Geometrie genommenen Analogie ist in der Vorrede zu B. XLI. dargelegt; indess wird man, wenn man sich in dieser Auffassung des Sp. hineindenkt, dann leicht verstehen, wie die Wahrheit einer Vorstellung von der Existenz ihres Gegenstandes gar nicht bedingt ist, sondern nur von der „ordentlichen Ableitung" aus andern wahren Vorstellungen, welche dadurch ihre zureichende Ursache bilden. — Eine ganz ähnliche Auffassung der Wahrheit herrscht bei Hegel. Auch bei ihm liegt das Kennzeichen der Wahrheit nur in der richtigen dialektischen Entwickelung aus vorgehenden abstraktern Begriffen; das Dasein eines ihr entsprechenden Gegenstandes ist dabei gleichgültig. Während Sp. allerdings auch die Uebereinstimmung der wahren Vorstellung mit ihrem Gegenstande aus der Identität der Attribute des Denkens und der Ausdehnung (des Wissens und Seins) folgert, geht Hegel weiter und verlegt, wenn Gegenstand und Begriff nicht übereinstimmen, die Unwahrheit nicht in den Begriff, sondern in den Gegenstand.

80. Das Sachliche (S. 30). Nämlich das Sachliche in den Vorstellungen selbst, wodurch die wahre von der falschen sich unterscheidet.

81. Das Sachliche (S. 30). Wenn Sp. hier abbricht, so bleibt er offenbar die Antwort, was jenes Sachliche in den Vorstellungen ist (Erl. 80), schuldig. Sein Beispiel zeigt nur den Fall einer mangelhaften Ableitung einer Vorstellung, die deshalb zwar falsch ist, aber ihr sachlicher Unterschied von der wahren bleibt unaufgeklärt. Wenn dieser Mangel in der Abhandlung über Gott, wie in Erl. 77 gezeigt worden, nachgeholt wird, so erhellt, dass unsere Abhandlung vor jener verfasst sein muss. — Uebrigens ist das Beispiel von der wahren Vorstellung bei der Kugel wenig geeignet, die Ansicht des Sp. von der deduktiven Abfolge derselben aus anderen Vorstellungen zu bestätigen. Es handelt sich hier um die Entstehung der Kugel, also um einen zeitlichen Vorgang, und wenn aus den bereits erkannten Gesetzen der Kugel ersehn wird, dass diese Entstehung als die Umdrehung eines Halbkreises vorgestellt werden kann, so ist diese Vorstellung gerade nur deshalb wahr, weil das so Entstandene mit den wirklichen Eigenschaften der Kugel völlig übereinstimmt. Die Wahrheit beruht also hier lediglich in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, und eine deduktive Ableitung ist hier schon deshalb nicht vorhanden, weil die hinzugenommene Bewegung eine Bestimmung ist, die aus dem Begriffe der Kugel so wenig, wie aus dem Begriffe des Halbkreises abgeleitet werden kann. Auch hier ist das Neue nicht deduktiv abgeleitet, sondern erschlichen und aus der Erfahrung entlehnt. Man sehe die Vorrede zu Band XXXXI. Dass übrigens diese Denkoperationen sämmtlich innerhalb des bildlichen Vorstellens ohne daseiende Kugeln vollzogen werden können, ändert nichts darin, dass die Gegenstände der Geometrie wirk-

lich zu dem Seienden gehören; denn auch jene bildlichen Vorstellungen im Kopfe des Geometers müssen sich den seienden Bedingungen und Gesetzen des Raumes, gleich den wirklichen Körpern fügen, wenn seine Folgerungen wahre bleiben sollen, und sie beruhen also auf den vorgegangenen Wahrnehmungen der seienden Bestimmungen des Raumes.

82. Vorstellungen (S. 31). Die bestimmtere Ausführung dieses Gedankens wird in der Ethik II. L. 36 gegeben.

83. Abstrakte Vorstellungen (S. 32). D. h. mit der wahren Vorstellung Gottes. Wenn Sp. hier gegen die abstrakten Vorstellungen eifert, so meint er damit das, was er anderwärts die transcendentalen Begriffe und die Universalien nennt. Man sehe Erl. 56 und Ethik II. L. 40, E. 2. Es hängt dies mit dem Nominalismus Sp.'s zusammen.

84. Universalien (S. 32). Ein Beispiel dazu giebt Sp. in seiner Ethik II. L. 49. E. an dem Willen des Menschen; dieser, als Vermögen, besteht nach Sp. nicht, sondern nur die einzelnen Akte des Wollens sind das Wirkliche; dennoch hat jener Wille den falschen Begriff der Freiheit veranlasst.

85. Natur (S. 32). Auch hier ist darunter Gott zu verstehen, als *natura naturans* und Ursache der *natura naturata*.

85 b. Abstrakt. (S. 32.) Diese Warnung gegen das abstrakte Verfahren und Vorstellen ist selbst zu abstrakt, um von ihr Gebrauch machen zu können. Das Abstrahiren bezeichnet das begriffliche Trennen (B. I. 16) und ist für jede Gewinnung eines Begriffes, so wie für das Allgemeine in dem Wissen und für die Bildung der Wissenschaften unentbehrlich. Ob dabei die Wahrheit getroffen wird oder nicht, hängt nicht von diesem Abstrahiren an sich ab; denn dies ist für die falschen Begriffe genau dasselbe, wie für die wahren; sondern ergiebt sich erst nachher daraus, ob diese Begriffe zu Gliedern wahrer Gesetze dienen können oder nicht; im letztern Falle sind es nur Spielbegriffe (B. I. 75). Viel nothwendiger wäre die Warnung vor Verwechslung der Beziehungsformen des Denkens mit den Begriffen des Seienden gewesen. Sp. kennt deren Unterschied und nennt jene in seinem Anhange zu den Prinzipien des Descartes *entes rationis*, Gedankendinge; allein er hat diese wichtige Frage nicht erschöpft, und er selbst gehört zu denen, welche dieses Missbrauchs am meisten sich schuldig gemacht und leere Beziehungsformen für die Grundbegriffe der seienden Welt genommen haben, wie in der Vorrede zu B. V. der phil. Bibl. und in den Erläuterungen zu seiner Ethik wiederholt dargelegt worden ist.

86. Zweifel (S. 33). Auch diese Darstellung über die Natur und Entstehung des Zweifels ist oberflächlich und unvollständig. Das Zweifeln gehört zu den Wissensarten und hat seinen letzten Grund darin, dass die Gewissheit (B. I. 60) mehrfache Ursachen hat, aus denen sie als Wirkung hervorgeht. Zunächst entsteht sie aus jedem der beiden Fundamentalsätze der Erkenntniss; jedes Wahrnehmen ist mit der Gewissheit des Seins seines Wahrgenommenen und jeder Widerspruch mit der Gewissheit des Nichtseins Eines der sich Widersprechenden verbunden. Aber ausserdem entsteht die Gewissheit oder die persönliche Ueberzeugung auch aus den Gefühlen und den Ausprüchen der Autoritäten (B. I. 61). Hierauf beruht z. B. aller Glaube an den Religionsinhalt, so weit er die Quellen der Erkenntniss überschreitet. Indem somit vier völlig von einander unabhängige und verschiedene Ursachen für das Fürwahrhalten einer Vorstellung bei dem Menschen bestehen, kann es kommen, dass diese Ursachen einander entgegen wirken, und dass man nach der einen zu dem Fürwahrhalten von Etwas getrieben wird, während die andern zu einem Fürwahrhalten treibt, was sich mit jenem nicht verträgt. Aus dieser Kollision zweier unverträglichen Fürwahrhalten entsteht die eine und wichtigste Art des Zweifels. Eine andere Art entsteht daraus, dass die Ursache des Fürwahrhaltens nicht die Vollständigkeit hat, welche zu ihrer vollen Wirkung nöthig ist; z. B. wenn das Sehen wegen Krankheit des Organs oder wegen störender *Medien* u. s. w. nicht scharf

und deutlich ist, oder wenn der Widerspruch noch nicht klar vorliegt, oder wenn der Einfluss der Lehrer und Geistlichen noch nicht lange genug gewirkt hat, um den Glauben an die Dreieinigkeit oder an die Verwandlung des Leibes Christi in Brod bei dem Abendmahle fest zu machen u. s. w.

Für die Erkenntniss oder für die Gewinnung der Wahrheit sind nur die Zweifel von Interesse, welche aus der Kollision der beiden Fundamentalsätze der Erkenntniss (B. I. 68) entspringen, und hier hat die Natur die Hauptregel selbst gegeben, wonach das Nichtsein des Widersprechenden gewisser ist und für die Wahrheit höher steht, als das Sein des Wahrgenommenen. Deshalb wird das Wahrgenommene für Täuschung und Schein erklärt, wenn es einen Widerspruch enthält. Dagegen hat es die Erkenntniss mit der Lösung der übrigen Zweifel nicht zu thun; insbesondere gelten ihr die Zweifel, welche aus der Kollision der Fundamentalgesetze der Erkenntniss mit dem Fürwahrhalten entspringen, was auf Gefühle oder auf den Einfluss der Autoritäten sich stützt, nur für psychologische Vorgänge, welche mit der Wahrheit nichts zu thun haben. Dahin gehört also auch der Kampf zwischen Glauben und Wissen, oder zwischen Religion und Wissenschaft. Wie dieser thatsächliche Kampf zwischen verschiedenen Ursachen des Fürwahrhaltens in der einzelnen Seele sich löst, hängt hier nicht von der Wahrheit oder Unwahrheit des Vorstellungsinhaltes ab, sondern davon, welche von den verschiedenen Ursachen des Fürwahrhaltens in dem einzelnen Menschen nach seinen Geistesanlagen, seiner Erziehung, seiner Lebensstellung und seinen Schicksalen sich als die stärkere geltend macht. Deshalb kann der Kampf zwischen Bildung und Aberglauben, zwischen Wissenschaft und Religion nicht aus der menschlichen Gesellschaft verschwinden; denn die Gründe, mit denen jede dieser beiden Mächte kämpft, haben für die anderen keine oder nur eine untergeordnete Gültigkeit, und die Fundamente des Glaubens sind ebenso fest in der menschlichen Seele gelegt, wie die Fundamente der Erkenntniss.

Sp. beschränkt sich hier allerdings nur auf die Hebung der Zweifel innerhalb des Erkenntnissgebiets; allein nach dem Vorstehenden wird man finden, dass er auch

hier nur Vereinzeltes und Unklares bietet. Seine letzte Hülfe bildet hier nach dem Vorgange von Descartes die klare und deutliche Vorstellung, welche das Kennzeichen der Wahrheit ihres Inhaltes sein soll, während Sp. in der Abhandlung über Gott und in der Ethik das Hauptgewicht mehr auf die richtige deduktive Ableitung der Vorstellung aus der Vorstellung Gottes legt.

87. Zweifel (S. 34). Diese Stelle stimmt beinah wörtlich mit der Erläuterung Sp.'s zu seiner Schrift über die Prinzipien von Descartes (B. XXXXI. 16) und zeigt, wie nahe die Abfassung beider Schriften einander steht.

88. Gedächtniss (S. 35). Auch diese Bemerkungen über das Gedächtniss sind dürftig und führen nicht einmal zu den höhern empirischen Gesetzen, die für das Gedächtniss bestehen und darauf hinaus laufen, dass die zunehmende Menge der Vorstellungen das Gedächtniss für die einzelnen schwächt, und dass stärkere Vorstellungen auch länger in dem Gedächtniss sich erhalten. Wenn zusammenhängende Worte sich leichter behalten wie andere, so hilft dabei nicht der Verstand, sondern für jene Worte besteht bereits durch die Regeln der Sprache eine feste Verbindung in dem Gedächtniss, an welche sich deshalb der einzelne Fall anfügt und daraus seine höhere Stärke für das Behalten entnimmt. Eine weitere Hülfe entsteht in solchen Fällen meist aus dem Inhalt der zusammenhängenden Rede, welche das Gefühl mehr oder weniger anregt und so die Vorstellung des Inhaltes zu einer stärkeren macht.

89. Gedächtniss (S. 35). Der Unterschied zwischen Verstand und Gedächtniss wird von Niemand bezweifelt; allein das Schlimme ist, dass sie in der menschlichen Seele untrennbar verbunden sind; deshalb schützt dieser Unterschied nicht gegen das Vergessen der rein dem Verstande angehörenden Vorstellungen.

90. Erinnerung (S. 35). Sp. will damit den Unterschied der Erinnerung von dem Gedächtniss erklären; letzteres ist die blosse Wiederkehr einer früher in der Seele bestandenen Vorstellung; jene hat daneben auch das Wis-

sen, dass diese Vorstellung schon in der Seele gewesen ist, und der Nebenumstände, welche sie begleitet haben. Die Erklärung, welche Sp. giebt, ist indess unklar und unzureichend. Es handelt sich im letzten Grunde auch hier um eine Wissensart, die sich nicht durch den blossen Hinzutritt eines weitern Wissens erklären lässt. (B. I. 59.)

91. **Komödie** (S. 35). Sp. meint mit „Komödie" hier das, was er vorher Liebesgeschichte genannt hat. Wahrscheinlich hat ihm vorher die Liebesgeschichte aus einer Komödie vorgeschwebt.

92. **Gedächtniss** (S. 36). Damit meint Sp. die Vorstellung von Gott.

93. **Bildliche Vorstellung** (S. 36). Indem hier die bildlichen Vorstellungen als ein Leiden der Seele und durch äussere Ursachen veranlasst dargestellt werden, ist dies die Auffassung, welche auch in der Abhandlung über Gott (B. XVIII. 73) noch festgehalten und dort bestimmter entwickelt wird, und von welcher auch die Ethik (Man sehe Erl. 77) sich nicht ganz hat befreien können, obgleich es mit dem Grundprinzip derselben, wonach die verschiedenen Attribute keine Kausalität auf einander üben, in Widerspruch steht.

94. **Ausdehnung** (S. 37). Die hierauf bezüglichen Ausführungen befinden sich in Sp.'s Bearbeitung der Prinzipien von Descartes Th. II. (B. XXVI. A. 42). Jedenfalls hatte Sp. diese Bearbeitung bereits fertig, als er unsere Abhandlung verfasste (Man vergleiche das Vorwort); und wenn er hier auf diese Ausführungen als etwas Zukünftiges verweist, so widerspricht dies nicht jener Annahme, da Sp. diese für einen Schüler gefertigte Arbeit herauszugeben, damals nicht Willens war, sondern wahrscheinlich eine selbstständige Arbeit hierüber im Sinne hatte, wie denn auch in dem Anhange zu der Abhandlung über Gott damit ein Anfang gemacht worden ist, der aber weder hier noch in der Ethik zur vollständigen Ausführung gelangt ist.

95. **Verneinung** (S. 37). Die Bemerkung ist sehr richtig, dass aus der verneinenden Sprachform eines Wortes nicht auf die verneinende Natur seines Gegenstandes geschlossen werden darf; allein woran die bejahende oder positive Natur des Gegenstandes oder der mit dem Worte bezeichneten Vorstellung erkannt werden könne, dies lässt Sp. offen. Seine Unterscheidung zwischen Vorstellungen der Einbildungskraft und des Verstandes ist dazu nicht genügend; zumal wenn man weiss, das das Denken für sich allein den Inhalt des Seienden, also das Positive, nicht erfassen kann, sondern dies nur durch die Wahrnehmung, welche Sp. auch zur Einbildungskraft rechnet, in das Wissen der Seele übergeführt werden kann. — Die Auffassung Sp.'s ruht noch auf der von den Griechen in die spätere Philosophie bis zu Sp.'s Zeit übergegangenen Ansicht, dass das Denken oder der Verstand auch unmittelbar einen Inhalt des Seienden erfassen könne, und dass dieser Inhalt sogar der höhere, ja der allein wahre sei.

96. **Spiegeln** (S. 38). Dieses Widerspiegeln *(referre)* ist ein treffender Ausdruck, der die Identität des Inhaltes von Sein und Wissen an dem Bilde des Spiegels versinnlicht, indem auch dieser gleichsam allen Inhalt seines Gegenstandes, nur frei von seiner Körperlichkeit, enthält. Nach realistischer Auffassung beruht diese Identität auf einem Ueberfliessen des Inhaltes aus dem seienden Gegenstande in die wissende Seele vermittelst der Wahrnehmung. Nach der Auffassung Sp.'s beruht diese Identität auf der ursprünglichen Identität aller Attribute Gottes oder der Natur, deren Unterschied nur in der Verschiedenheit ihrer Auffassung liegen soll. Deshalb besteht auch zwischen dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung, oder zwischen Wissen und Sein keine gegenseitige Kausalität, wie sie von dem gewöhnlichen Vorstellen festgehalten wird, wonach der Gegenstand als die Ursache von seiner Vorstellung in der Seele gilt; sondern die Entwickelung des Besondern aus dem Allgemeinen und die Mannichfaltigkeit des Inhaltes erfolgt in jedem Attribute für sich und gesondert; aber dessenungeachtet findet die volle Uebereinstimmung zwischen diesen Entwickelungen innerhalb der mehreren Attribute statt, weil eben

in Wahrheit die Entwickelung, vermöge der Identität aller Attribute, nur ein und dieselbe ist. Die Wahrheit liegt also nach Sp. lediglich in der richtigen Ableitung aus vorgehenden wahren Vorstellungen; ist diese Ableitung richtig erfolgt, so ist auch die Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande vorhanden, weil die Entwickelung in dem Attribute der Ausdehnung ganz parallel geht mit der in dem Attribute des Denkens, oder weil in Wahrheit beide nur ein und dieselbe Entwickelung sind. — Diese Gedanken sind hier schon im Keime angedeutet; ihre bestimmtere und ausführlichere Entwickelung ist dann in der Abhandlung über Gott und in der Ethik geschehen, und in letzterer selbst zugleich ein Muster für diese Entwickelung der Wahrheit thatsächlich von Sp. geliefert worden.

97. Sache an sich (S. 38). Unter „Sache an sich" ist die Substanz gemeint, die nur durch sich selbst besteht *(causa sui)* und nur durch sich selbst vorgestellt wird; ihr Gegentheil sind die *Modi* der Substanz, welche allein in den zeitlichen Verlauf fallen und in der Reihe der Ursachen und Wirkungen stehen, d. h. deren Ursache sie nicht selbst sind. Dabei ist nach Sp. der Inhalt der Wirkung schon in der Ursache enthalten, weil sonst die Wirkung aus Nichts entstehen würde (Sp.'s Prinzipien von Descartes Th. I. L. 4. Erl.). Deshalb dient die Kenntniss der Ursache zur Erkenntniss der Wirkung, und die Kenntniss dieser zur Erkenntniss jener.

98. Gedankendinge (S. 39). Dies sind die *Entes rationis* (B. XLI. S. 99), zu welchen Sp. vermöge seines Nominalismus auch die abstrakten Vorstellungen rechnet. Man sehe Erl. 56.

99. Definition (S. 39). Diese Ausführung entspricht ganz dem in Erl. 96 angedeuteten Grundgedanken Sp.'s, wonach die Wahrheit nur auf deduktivem Wege gewonnen werden kann. Natürlich erhebt sich da als die erste Frage: Wo kommen aber die wahren Definitionen her, und wie kann der Mensch sie erwerben? Deshalb wendet sich Sp. zunächst zu dieser Frage.

100. Eigenthümlichkeiten (S. 40). Unter „Eigenthümlichkeiten" *(proprietates)* sind hier einzelne Eigenschaften

oder Gesetze zu verstehen, welche innerhalb eines Gegenstandes bestehen und nur allein bei ihm bestehen. Deshalb können sie als Merkmale zur Auffindung eines solchen Gegenstandes dienen, allein sie genügen nicht, um den ganzen Inhalt, welchen der Gegenstand befasst, zu erkennen. So ist nach Sp. hier die Gleichheit der Radien nur eine einzelne Eigenschaft des Kreises, die allerdings keiner andern Linie zukommt, aber sie ist nicht sein Wesen, und wenn die Definition das Wesen ausdrücken soll, so ist deshalb eine Definition, die nur eine einzelne Eigenthümlichkeit angiebt, noch keine richtige Definition. Unter Wesen ist nämlich nach Sp. derjenige Inhalt des Gegenstandes zu verstehen, aus dem, wenn er erkannt ist, alles Weitere in Betreff des Gegenstandes deduktiv abgeleitet werden kann. Das Wesen einer Sache befasst deshalb den ganzen Inhalt, zwar nicht *explicite*, aber *implicite*, d. h. er muss daraus deduktiv, ohne fremde Hülfe, nach Art der Geometrie, abgeleitet werden können.

Ob das angeführte Beispiel mit dem Kreise dieser Auffassung Sp.'s entspricht, wird sich gleich im Fortgange ergeben. Im Allgemeinen ist der Gedanke, wenn man einmal eine deduktive Ableitung für ausführbar hält, gewiss richtig; nur wird damit die Frage immer wichtiger: Wie man zur Erkenntniss des Wesens einer Sache gelangen kann, ehe man ihre Definition hat?

101. Kreis (S. 40). Hier ist ein Beispiel, wie Sp. zu den Grundgedanken seiner Philosophie durch falsche Auffassung der geometrischen Methode verleitet worden ist. Die Entdeckung, dass in einem gesehenen Kreise, z. B. dem des Mondes oder einer runden Blume ein Punkt ist, von dem alle Punkte des Umrings gleich weit abstehen, war sicherlich das Erste; erst daraus hat dann die Vorstellung einer zeitlichen Hervorbringung eines Kreises durch Umdrehung einer Linie um ihr eines festes Ende abgeleitet werden können. Allein es ist durchaus falsch, dass alle wirklichen Kreise so entstanden sind, und dass selbst alle Vorstellungen des Kreises so entstehen müssen; deshalb ist diese Umdrehung einer Linie gar nicht als die Ursache des Kreises anzusehen, sondern sie ist nur eine von den mancherlei Arten, wie man sich diese Entstehung vorstellen kann. Deshalb

ist diese Umdrehung keineswegs die nächste Ursache des Kreises; denn sonst müsste sie für alle Kreise die alleinige geltende sein, und ein Kreis ohne solche Umdrehung unmöglich sein. — Dazu kommt nun, dass diese Definition durch die angebliche nächste Ursache mit jener getadelten Definition von der Gleichheit aller Radien genau zusammenfällt; das, was dort zeitlich sich folgt, folgt sich hier räumlich; ja, die angebliche Definition des Wesens des Kreises ist in Wahrheit die schlechtere, weil sie in die geometrische Gestalt den Zeitbegriff einschiebt, während es gerade ein Vorzug der geometrischen Gestalten ist, dass der Zeitbegriff bei ihnen beseitigt ist. Die geometrischen Gestalten haben deshalb gar keine Ursachen im wahren Sinne; nur zur Erleichterung der Auffassung des Schülers wird ein solches Entstehen derselben aus gewissen Bewegungen für die Einbildungskraft geboten, welche Auffassung sich aber von dem Wesen des Gegenstandes entfernt, statt sich ihm zu nähern. Sp. hält an dieser Auffassung nur fest, weil seine deduktive Methode sie nicht entbehren kann, wenn Alles nur aus seiner nächsten Ursache richtig definirt werden kann. — Die schliessliche Identität der hier von Sp. beispielsweise gebotenen schlechten und guten Definition des Kreises erhellt auch daraus, dass beide gleich gut und leicht auf die sinnliche Gestalt des Kreises führen und dass beide mit Hülfe dieser zur Ableitung aller Lehrsätze des Kreises gleich gut benutzt werden können. Dass aber die rein deduktive Ableitung dieser Lehrsätze aus dieser blossen Definition des Kreises auf einem Irrthum beruht, ist bereits in der Vorrede zu B. XXXXI. der phil. Bibliothek ausführlich dargelegt worden. Trotzdem ist es dieser Irrthum, welcher Sp. verleitet hat, diese deduktive Entwickelung aus reinen Begriffen auf die Erkenntniss aller Gebiete auszudehnen und sein System der Philosophie darauf zu errichten.

102. Folgern (S. 40). Dies „Folgern“ ist eben ein Irrthum Sp.'s; es ist vielmehr dieselbe Bestimmung, nur in einer anderen Form bildlich vorgestellt; deshalb bleibt dieses Folgern innerhalb des Identischen und gelangt zu keinem N e u e n, zu keiner Erweiterung der Erkenntniss.

103. Bejahung (S. 40). Man vergleiche Erl. 95.

104. Unerschaffene Sachen (S. 40). Unter „unerschaffene Sache“ wird Gott oder die Substanz verstanden. In der Ethik werden diese Sätze zu I. und II. erst aus der Definition durch Beweise abgeleitet; sie bilden nicht, wie hier verlangt wird, den Inhalt der Definition selbst. Man sehe L. 3, L. 6, L. 7, l. Ethik.

105. Hauptworte (S. 40). Sp. will damit den Gebrauch der transcendentalen Begriffe und der Universalien ausschliessen, welche nach Sp. nur Gedankendinge (*entes rationis*) sind, aber kein Seiendes bezeichnen. Man sehe Erl. 56. 98.

106. Folgern (S. 41). Ein Beispiel von der Ausführung dieser Bestimmung liefert Sp. im I. Theile seiner Ethik, wo er aus der Definition der Substanz oder Gottes alle Lehrsätze dieses Theiles deduktiv in seinem Sinne ableitet. Ebenso in seinem Anhange metaphysischer Gedanken Th. II., wo er alle besondern Eigenschaften Gottes aus seiner Vollkommenheit ableitet (B. XLI. 119).

107. Natur (S. 41). Auch hier bezeichnet das Wort „Natur“ dasselbe, wie Gott, oder die Ursache aller Dinge.

108. Abstrakte Vorstellungen (S. 41). Diese Stelle scheint beinah das Gegentheil der deduktiven Methode, nämlich die Beobachtung der einzelnen natürlichen Dinge als Grundbedingung der Erkenntniss zu fordern; indess würde dies dem ganzen System Sp.'s widersprechen, und sie wird auch gleich in einem andern Sinne erklärt. Die Stelle ist deshalb nur als eine wiederholte Warnung vor der Benutzung der Universalien und abstrakten Vorstellungen zu nehmen, die allerdings ihre Berechtigung hat, wenn diese Begriffe zu weitern Folgerungen benutzt werden, die über das Gebiet hinausgehen, aus dem sie erst abgeleitet worden sind.

109. Dasein (S. 41). Nach Sp. ist es nämlich nur die Eigenthümlichkeit der Substanz, oder Gottes, oder des ewigen Dinges, dass sein Wesen auch sein Dasein ent-

hält (Ethik I. L. 7); dagegen ist bei den endlichen Dingen die Existenz von äussern Ursachen abhängig und nicht durch ihr Wesen von selbst gegeben.

110. Inneres Wesen (S. 42). Diese Bestimmung des Wesens als inneres wird gleich weiter von Sp. erläutert. Dies innere oder wahre Wesen der endlichen Dinge kann deshalb nach Sp. nicht aus der Beobachtung der einzelnen zeitlichen Exemplare entnommen werden; diese bieten nach Sp. nur Aeusserlichkeiten und Nebenumstände; jenes innere Wesen der endlichen Dinge kann nur aus dem Wesen Gottes deduktiv abgeleitet werden, in dessen Attribute des Denkens dieses Wesen der endlichen Dinge von Ewigkeit *implicite* mit enthalten ist, wie Sp. in seiner Ethik II. L. 8. E. an einem Beispiele darlegt.

111. Ewige Dinge (S. 42). Wenn hier „die unveränderlichen und ewigen Dinge“ in der Mehrzahl erwähnt werden, so kann damit Gott nicht gemeint sein; vielmehr versteht Sp. darunter wohl die unendlich vielen Attribute, in denen Gottes Substanz sich für den auffassenden Menschen sondert und damit jene Attribute des Denkens und der Ausdehnung als die nächsten Ursachen der endlichen Dinge erscheinen lässt. In ihnen ist das Wesen der endlichen Dinge, oder ihre Gattungen, theils in der Form des Denkens, theils des Seins von Ewigkeit enthalten. Wenn die Ausdrücke hier nicht so genau wie in der Ethik sind, so erklärt sich dies aus der frühern Entstehung dieser Schrift und daraus, dass Sp. später sich wenig mit ihrer Verbesserung beschäftigt haben mag.

112. Die vergänglichen Dinge (S. 42). Es ist interessant, wie Sp. hier der Frage nach der Erkenntniss der einzelnen Dinge aus dem Wege geht. Er ist offen genug, einzuräumen, dass diese Erkenntniss nach seiner, bis hier dargelegten Methode nicht gewonnen werden kann; allein die Antwort, wie sie anders zu erlangen, verschiebt er, als nicht hierher gehörend. Wenn man indess erwägt, dass Sp. hier schon sagt, dass dazu die vorgängige Kenntniss unserer Sinne gehöre, dass er ferner der Versuche erwähnt, und dass der Inhalt seiner Ethik in Buch III. und IV., wo er von den Affekten handelt, nicht deduktiv, sondern ganz offen aus der Beobachtung und Erfahrung abgeleitet ist, so ist unzweifelhaft, dass Sp. für diese Erkenntniss die Beobachtung zulassen will, und wenn er die weitere Begründung dieses Prinzips hier ablehnt und auch nirgends anders gegeben hat, so mag es wohl daher kommen, dass dies Prinzip, trotz seiner Unentbehrlichkeit, sich mit dem Grundgedanken Sp.'s von der deduktiven Ableitung aller Wahrheit aus der Vorstellung Gottes durchaus nicht vereinigen lässt.

113. Form der Wahrheit (S. 43). Dieser Ausdruck ist in Erl. 78 erklärt.

114. Verstand (S. 43). Bis hier hat Sp. in dieser Abhandlung von den wahren, eingebildeten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen gehandelt; dann ist er zu den Definitionen und zur Darlegung der Gewinnung der Wahrheit mittelst der deduktiven Methode übergegangen; jetzt will er sich nun zur Untersuchung der Fähigkeiten und Kräfte des menschlichen Verstandes wenden. Dies zeigt, dass Sp. bei Abfassung dieser Schrift mit der Anordnung ihres Inhaltes noch nicht im Klaren gewesen sein kann; denn da der Verstand nach Sp. das Instrument ist, um die Wahrheit zu gewinnen, so liegt es auf der Hand, dass vor Allem und zuerst dieses Instrument untersucht werden musste, ehe man an die mit diesem Instrument zu gewinnenden Erkenntnisse übergehen konnte. Dazu kommt, dass hier die Natur des Verstandes, worunter Sp. hauptsächlich das trennende Denken versteht (B. I. 12), nur sehr mangelhaft und unvollständig dargelegt ist. Aus alle dem ergiebt sich, dass wir es in dieser Schrift nur mit einem Entwurf zu thun haben, der zu seiner Vollendung einer gänzlichen Umarbeitung bedurft haben würde. Vielleicht hat Sp. dies selbst beim Fortgange der Arbeit bemerkt; aber die besondern Schwierigkeiten, die sich der Fortführung dieser Abhandlung nach dem deduktiven Prinzip entgegenstellten, haben ihn wahrscheinlich von der Vollendung ebenso wie von der Umarbeitung abgehalten. Ueberhaupt ist es ein Irrthum, die Methode zur Auffindung der Wahrheit von der wirklichen Auffindung derselben abtrennen und theoretisch

besonders darstellen zu wollen. Schon Descartes ist deshalb in seiner Methodenlehre schnell von diesem Unternehmen abgegangen; denn nachdem er in Abschn. II. vier kahle Regeln hierüber aufgestellt hat, handelt seine Abhandlung von allem Andern, nur nicht von der Methode; vielmehr giebt er mit richtigem Instinkt in Abschn. V. und VI. nur Beispiele, wo seine Methode an einzelnen Gegenständen befolgt und ausgeführt wird. Sp. mochte bei seinem strengeren Denken sich dazu nicht entschliessen, und liess, seiner Natur entsprechend, diese Arbeit lieber, wie viele andere, unvollendet liegen. Die Schwierigkeiten, welche ihm entgegentraten, sind in der Vorrede erörtert.

115. **Verstand (S. 44).** Dieser Weg, wonach Sp. hier mit der Untersuchung der Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten des Verstandes beginnen will, um damit zur Definition, d. h. zur Erkenntniss des Wesens des Verstandes zu gelangen, widerspricht geradezu den vorher gegebenen Regeln, wonach das Wesen eines Dinges auf diese Weise nicht gewonnen werden kann. Man sehe Erl. 100 und die dazu gehörende Stelle des Textes. Dergleichen bestätigt, dass wir in dieser Abhandlung es nur mit einem vorläufigen Entwurf zu thun haben, an dem noch Vieles zu bessern war, ehe Sp. ihn hätte veröffentlichen können.

116. **Verstand (S. 44).** Nach realistischer Auffassung beruht diese Gewissheit des Seins nicht auf dem Denken, sondern auf dem Wahrnehmen; indess ist nach Sp.'s Auffassung der deduktiv zu gewinnenden Wahrheit der Satz richtig.

117. **Bilden (S. 44).** Dieses „selbstständige Bilden" erinnert an die transcendentale Auffassung Kant's von Raum und Zeit, als Formen, unter denen der Mensch die Dinge nur erfassen kann. Indess behandelt Sp. diese selbstständigen Vorstellungen nicht als solche subjektive Formen, sondern es entspricht ihnen ein wirklicher Gegenstand; aber sie sind trotzdem nicht von dem Gegenstande abgeleitet, sondern der Verstand bildet sie selbstständig, was freilich ein unklarer Gedanke bleibt.

118. **Unendlichkeit (S. 44).** Weshalb die selbstständigen Vorstellungen die Unendlichkeit ausdrücken sollen, begründet Sp. hier nicht weiter; es dürfte auch seine Schwierigkeiten haben, wenn man nicht etwa blos die Attribute Gottes darunter versteht. Die Grösse, welche Sp. hier als Beispiel benutzt, ist ein solches Attribut, da es mit der Ausdehnung identisch ist. Ihre Unendlichkeit ist jedoch nur die negative des Raumes, welche eher einen Mangel in dem Verstande darlegt.

119. **Verneinen (S. 44).** Ich kann nichts verneinen, ehe ich nicht ein Etwas (bejahend) vorstelle, was ich verneinen will.

120. **Bildliche Auffassung (S. 45).** Nach realistischer Auffassung ist dies die Folge davon, dass die Wahrnehmung nur das Einzeln-Seiende dem Verstande zuführt, und dass die Begriffe von dem Verstande nur dadurch gebildet werden können, dass er mittelst trennenden Denkens Alles von dem Einzelnen absondert, was nicht der Gattung gemeinsam ist. Nur dadurch erhält das Begriffliche den Schein der Ewigkeit und der endlosen Zahl der zu ihm gehörenden Einzelnen.

121. **Macht der Seele (S. 45).** Dies ist nur eine Folge des deduktiven Prinzips von Sp. Wenn nach ihm nur die deduktiv abgeleiteten Vorstellungen klar und deutlich sind, so erscheinen sie vermöge der in der Ableitung enthaltenen Thätigkeit der Seele, von ihrer Macht abzuhängen und aus ihrer Natur hervorzugehen.

122. **Mannichfache Bestimmung (S. 45).** Die Allgemeingültigkeit dieses Satzes ausserhalb der Geometrie erscheint zweifelhaft. Er ist dadurch bedingt, dass von den geometrischen Gestalten eine jede mehrere ihr eigenthümliche Eigenschaften hat, von denen jede deshalb zur Definition und vielfach auch zur Herstellung der Gestalt benutzt werden kann. Bei den natürlichen Körpern und schon bei den elementaren Gegenständen der Physik dürfte dieser Satz dagegen keine Anwendung leiden.

123. **Vollkommenheit (S. 45).** Dieser Satz ist Folge der scholastischen Begriffe von *Realitas formalis* und *objectiva*, wonach die *Realitas* in der Vorstellung der *Realitas* in dem Gegenstande immer gleich steht, und beide nur in der Form sich unterscheiden. Aus der *Realitas* ist

dann die Vollkommenheit gemacht worden, weil alle Verneinung dem Menschen als ein Mangel erscheint.

124. Liebe (S. 45). Dies ist sehr wahr und hätte überhaupt den Sp. darauf führen müssen, dass diese Zustände der Affekte gar nicht zu dem Wissen, sondern zu dem Sein der Seele gehören, und dass sie niemals, wie das Wissen und Denken, das Bild eines Andern (Seienden) bieten, sondern selbst, als Seiende, nur der Gegenstand eines Wissens sein können. Deshalb muss auch Sp. anerkennen, dass diese Affekte ohne den Verstand nicht erkannt werden können.

125. Das Verneinen (S. 46). Die verneinenden Bestimmungen führen allerdings nicht unmittelbar zur Erkenntniss eines Seienden, da das Nichts nicht ist; allein innerhalb des Verstandes ist das Verneinen, als ein beziehendes Denken, kein Nichts und keine Verneinung, sondern eine positive Thätigkeit von der höchsten Bedeutung für das menschliche Wissen. Ohne das Nicht gäbe es beispielsweise keine zehn Gebote und keine Erziehung des Menschen. Viele bejahende Erkenntnisse können nur auf dem Wege der Verneinung vorbereitet werden, indem durch das Verneinen das Gebiet des Positiven, wo die gesuchte Bestimmung zu finden ist, immer kleiner wird und deshalb damit leichter zu finden ist. Auf dem Nicht ruht der zweite Fundamentalsatz der Erkenntniss oder der Satz des Widerspruchs, welcher der höchste Regulator alles menschlichen Wissens ist u. s. w. Deshalb ist das Verneinen für die Erkenntniss des Verstandes keine so nutzlose Bestimmung, als es nach dieser Stelle leicht angenommen werden könnte.

126. Schluss (S. 46). Nach Meyer's Versicherung (vergl. Erl. 1) hat Sp. immer die Absicht gehabt, diese Abhandlung zu vollenden; nur die Schwierigkeit der Aufgabe und der Umfang der dazu nöthigen Kenntnisse soll ihn daran gehindert haben; die unter dem Text befindlichen Anmerkungen, welche Sp. erst später zugesetzt, sollen indess das Zeichen sein, dass er die Vollendung ernstlich beabsichtigt habe. Das Nähere hierüber ist in der Vorrede erörtert.

Erläuterungen

zu

Spinoza's

Politischer Abhandlung.

(Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen ist bei Band XLIV. befindlich.)

1. Vorwort. (**S. 50.**) In der Vorrede von Jarrig Jellis, welche L. Meyer, der Freund Sp.'s, in's Lateinische übersetzte, und mit welcher 1677 nach Sp.'s Tode seine bis dahin nicht veröffentlichten Schriften herausgegeben wurden, heisst es über diese Abhandlung:

„Die politische Abhandlung hat unser Autor kurz „vor seinem Tode verfasst. Sie enthält scharfsinnige Ge„danken und eine klare Schreibart. Der Autor weicht „darin von der Ansicht vieler Politiker ab, spricht seine „Ansicht fest und bestimmt aus und entwickelt hie und „da die Folgen seiner Vordersätze. In den fünf ersten „Kapiteln handelt er von der Staatsverfassung im Allge„meinen; dann im 6. und 7ten über die Monarchie, im „8., 9. und 10ten über die Aristokratie, und in dem 11ten „beginnt er mit der Demokratie. Nur ein vorzeitiger Tod „hat ihn an der Vollendung der Abhandlung gehindert, „in welcher er zuletzt noch über die Gesetze und einige „andere Fragen handeln wollte, wie man aus dem, dem „Werke vorgedruckten Briefe des Verfassers an einen „Freund entnehmen kann."

An wen und wann dieser vorgedruckte Brief von Sp. geschrieben worden, ist nicht bekannt.

2. Titel. (**S. 50.**) Die Zeit, in welcher Sp. diese Abhandlung verfasst hat, ist nicht genau bekannt, auch aus seinen Briefen nicht zu entnehmen. Meyer sagt nur (Man sehe Erl. 1), dass Sp. sie kurz vor seinem Tode verfasst habe. In der Abhandlung selbst wird die Ethik und die theologisch-politische Abhandlung zitirt, was bestätigt, dass diese Abhandlung später verfasst ist, und zwar zu der Zeit, als Sp. im Haag lebte, wo er am

21. Februar 1677 verstorben ist. Die Abhandlung bildet sonach die letzte seiner auf uns gelangten Schriften, und bei ihr ist anzunehmen, dass Sp. sie vollendet haben würde, wenn nicht der Tod ihn überrascht hätte. Ein Urtheil über diese Schrift ist der Vorrede zur Abhandlung selbst (B. XLIV.) beigegeben worden.

3. Chimäre. I. §. 1. (S. 51.) Unter „Chimäre" versteht Sp. die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher wegen der darin enthaltenen Widersprüche unmöglich ist.

4. Philosophen. I. §. 1. (S. 51.) Dieser Satz mag wohl eine Anspielung auf Plato sein, welcher in seinem Staat die Philosophen als die allein zu dessen Leitung Befähigten erklärt.

5. Ausgedacht. I. §. 3. (S. 52.) Unter „ausgedacht" *(concipi)* meint Sp. hier die Auffindung einer praktisch ausführbaren Staatsform, nicht die Utopien. Das Folgende ergiebt dies deutlicher.

6. Staat. I. §. 3. (S. 52.) Die Gesichtspunkte, welche Sp. hier in den §§. 1—3 darlegt, zeigen von der Reife seines Urtheils und beweisen, dass Sp. nicht als ein blosser Stubengelehrter an seine Aufgabe gegangen ist, obgleich er das Leben eines solchen in hohem Maasse geführt hat. Er ist weit entfernt, der Theorie in dem Gebiete des Staats die überwiegende Geltung einzuräumen; er erkennt den Werth des praktischen Staatsmannes an, und er spricht in §. 3 die grosse Wahrheit aus, dass die blosse Reflexion nicht im Stande sei, eine brauchbare Staatsform neben den durch die Erfahrung gewonnenen aufzustellen. Es lag hier nahe, die Entwickelung des Rechts und des Staats als das geschichtliche Erzeugniss einer grossen Anzahl von Faktoren anzuerkennen, wobei die verständige Ueberlegung des Einzelnen nur eine geringe Mithülfe leistet. Indess erhebt sich Sp. zu dieser Auffassung nicht; sie würde mit seinem Vorhaben im Widerspruch gestanden haben; denn trotz jenes Anerkenntnisses in §. 3 bewegt sich diese Schrift in dem Aufbau von Staatsverfassungen rein aus gewissen Voraussetzungen über die menschliche Natur, ohne auf die andern, dabei mitwirkenden Einflüsse

Rücksicht zu nehmen. Sp.'s Vorschläge bewegen sich deshalb zwar nicht in Utopien; er steht der Wirklichkeit viel näher als Plato mit seinem Staate; aber dennoch sind Sp.'s Verfassungen und Staatsformen nur dem Grade nach von denen Plato's verschieden, aber ruhen auf demselben Grundprinzip, wonach die vollständige und gute Verfassung und Gestaltung des Staats durch die verständige Ueberlegung eines Einzelnen aufgefunden werden kann und wonach die Arten dieser Verfassungen sich auf einige wenige zurückführen lassen, welche nicht allein für alle Völker passen, sondern auch bei richtiger Einrichtung für alle Zeiten unverändert sich erhalten können. Die Ansicht, dass die Verfassung, Gliederung und Verwaltung eines Staats nur das Resultat der Beschaffenheit des Landes, der Geschichte, des Charakters, der Sitten, der Religion, der erwerblichen Thätigkeiten eines Volkes ist, und dass die Staatsform mit dem ganzen Leben eines Volkes so verwachsen ist, dass sie weder auf andere Völker übertragen noch für Generationen unveränderlich sich erhalten kann; dass sie vielmehr ebenso, wie die Sitten, die Kenntnisse, die Fertigkeiten, das Recht und die Moral in einer steten und allmächtigen Bewegung sich befindet, und nur dadurch ihren Zweck erfüllen kann, diese Ansicht liegt dem Sp. noch fern.

7. Staat. I. §. 4. (S. 53.) Dieser § charakterisirt am schärfsten die Eigenthümlichkeit dieser Schrift. Sp. geht bei dem Aufbau seines Staats nicht von Idealen aus; er rechnet nicht auf eine Moral, welche den Menschen bereits von seinen Leidenschaften befreit oder sie der Vernunft untergeordnet hat, sondern er nimmt die Menschen, wie sie sind, mit all ihren Leidenschaften, und erbaut auf diesen, ohne Rücksicht, ob sie schlecht oder gut sind, seinen Staat. Seine Vorschläge zeigen deshalb zwei Eigenthümlichkeiten; 1) sind sie ein reines Produkt der Klugheit; Sp. sucht, wie ein geschickter Mechaniker, diejenige Maschinerie, welche die in den Leidenschaften der Menschen enthaltenen Kräfte durch ihre Räder und Hebel so verwendet und in eine solche Bewegung leitet, dass als Ergebniss das möglichst hohe Wohl aller Bürger mit Naturnothwendigkeit herauskommt. Die Hülfe der Moral und Religion kennt Sp. nicht; er

rechnet, gleich den modernen Volkswirthschaftslehrern, nur mit den Kräften, welche von dem Nutzen und der Lust in Bewegung gesetzt werden. 2) Beschränkt Sp. diese Berechnung auf die menschliche Natur und die menschlichen Leidenschaften im Allgemeinen; die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Stämme und Völker, ihre besondere Lebensweise, ihre geschichtliche Entwickelung und alle die unzähligen hierbei einwirkenden Einflüsse lässt Sp. unberücksichtigt. Deshalb bleibt auch sein Ergebniss ein abstraktes, was ebenso wie die Vorschläge Plato's und anderer Philosophen, auf die Wirklichkeit ohne Einfluss geblieben ist. — Dessenungeachtet enthält der hier von Sp. eingeführte Gedanke, die Leidenschaften der Menschen, ohne Rücksicht, ob sie gut oder schlecht seien, rein als natürliche Mächte bei der Staatsverfassung in Rechnung zu stellen, einen grossen Fortschritt in der Erkenntniss des Staats. Vorbereitet ist diese Auffassung bereits in der Ethik Buch 3 und 4; die Vorrede zu Buch 3 schliesst dort mit den Worten: „Ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als „wenn es sich um Linien, Ebenen und Körper der Geometrie handelte."

8. Vernunft. I. §. 5. (S. 54.) Die Stellen der Ethik, auf welche Sp. sich hier bezieht, sind Th. IV. L. 14, 15 und 16; es wird da gezeigt, dass die Leidenschaften bei dem Menschen stärker sein können als die Macht seiner Vernunft. — Indem Sp. hier die Vernunft den Leidenschaften gegenüber stellt, könnte man leicht meinen, dass er unter jener die Gebote der Moral und die sittlichen Motive im gewöhnlichen Sinne verstehe; dies ist aber nicht der Fall; die Vernunft ist bei Sp. nur die Klugheit; sie hat also mit den Begierden das Streben nach der Selbsterhaltung gemein, und sie unterscheidet sich von den Begierden nur durch die zweckmässigern Mittel, welche sie zur Erreichung dieses Zieles aufzeigt. Dieser Punkt ist auch für unsere Abhandlung von entscheidender Wichtigkeit, weil dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Leidenschaft in ihr immer wiederkehrt. Deshalb wird es zweckmässig sein, die wichtigsten hierher gehörenden Stellen aus der Ethik anzuführen. Sp. sagt Th. 4. L. 18. E.: „Da die Vernunft nichts gegen die „Natur fordert, so verlangt sie also selbst, dass ein Jeder „sich liebe, seinen Nutzen, so weit er wahrhaft Nutzen „ist, suche und Alles, was den Menschen zu einer grössern Vollkommenheit führt, erstrebe; überhaupt, dass „Jeder sein Sein, so viel er vermag, zu erhalten strebe." — Ferner Th. 4, Vorrede: „Unter Vollkommenheit verstehe ich die Realität (Th. 2, Def. 6), d. h. das Wesen „jeder Sache, sofern sie in bestimmter Weise existirt und „wirkt." — Th. 4, Def. 1. „Unter gut verstehe ich das, „von dem wir gewiss wissen, dass es uns nützlich ist." — Def. 8.: „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe; d. h. die Tugend in Bezug auf den Menschen ist „des Menschen eigenes Wesen oder Natur, insoweit sie „die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die blossen „Gesetze ihrer Natur erkannt werden kann." Ferner Th. 4, L. 18. E.: „Es giebt vieles Nützliche ausserhalb „unser, was deshalb zu erstreben ist; von diesem kann „man sich nichts Besseres vorstellen, als das, was mit „unserer ganzen Natur übereinstimmt; wenn z. B. Zweie „von derselben Natur sich gegenseitig verbinden, so stellen sie ein Einzelding vor, was noch einmal so stark „ist, als jeder für sich. Es giebt deshalb für die Menschen nichts Nützlicheres als den Menschen, und die „Menschen können sich nichts Besseres wünschen, als „dass Alle mit Allen so übereinstimmen, dass sie Alle „gleichsam einen Körper und eine Seele bilden, dass „Alle so viel als möglich ihr Sein zu erhalten suchen, und „Alle das für Alle Nützliche aufsuchen. Daraus ergiebt „sich, dass die Menschen, die von der Vernunft geleitet „werden, d. h. die ihren Nutzen nach Anleitung „der Vernunft suchen, nichts für sich erstreben, was „sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, dass „folglich solche Menschen gerecht, treu und ehrlich sind. „Dies sind die Gebote der Vernunft." — Ferner Th. 4, L. 31. Z.: „Jemehr ein Gegenstand mit unserer Natur „übereinstimmt, um so nützlicher und besser ist er für „uns." — L. 32, 34.: „So weit die Menschen ihren Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, „dass sie von Natur übereinstimmen; vielmehr können „sie einander entgegen sein." — L. 35.: „So weit aber „die Menschen nach der Vernunft leben, insoweit allein „stimmen sie von Natur nothwendig immer überein; —

„denn insoweit thun sie nothwendig das, was der mensch-„lichen Natur und folglich auch jedwedem einzelnen Men-„schen nothwendig gut ist, d. h. das, was mit der Natur „eines jeden Menschen übereinstimmt. Folglich müssen „die unter Leitung der Vernunft lebenden Menschen noth-„wendig unter sich immer übereinstimmen.“ — „Je mehr „ein Mensch nur seinen Nutzen sieht und sich zu erhal-„ten strebt, desto mehr sind die Menschen einander ge-„genseitig nützlich; denn je mehr ein Mensch seinen „Nutzen sieht und sich zu erhalten strebt, desto tugend-„hafter ist er, d. h. desto mehr Macht hat er, nach den „Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. in Leitung der „Vernunft zu leben.“ — L. 65.: „Von zwei Gütern wird „das grössere, und von zwei Uebeln das kleinere in Füh-„rung der Vernunft gewählt und verfolgt.“ — L. 66.: „In Leitung der Vernunft zieht man das grössere zu-„künftige Gut dem kleineren gegenwärtigen vor.“

Diese Stellen ergeben deutlich, dass Sp. das eigentliche sittliche Motiv des Handelns gar nicht kennt. Er kennt nur ein Motiv für den Menchen, wie für alle Dinge überhaupt; dies ist, sich in seinem Sein zu erhalten. Alles, was diesem Ziele als Mittel dient, ist nützlich. Sowohl die Leidenschaften wie die Vernunft verlangen nur nach dem Nützlichen; allein die Leidenschaft verkennt das wahrhaft Nützliche, und deshalb gerathen die von den Leidenschaften geführten Menschen in Uneinigkelt und Krieg. Die Vernunft dagegen erkennt das wahrhaft Nützliche; und da dies sich auf die allgemeine Natur des Menschen stützt, so ist das für den Einzelnen wahre Nützliche auch das, was für Alle nützlich ist; deshalb leben die von der Vernunft geleiteten Menschen in Eintracht. Aber zugleich erkennt auch die Vernunft, dass der Mensch für den Menschen das Nützlichste ist; deshalb strebt der von der Vernunft geleitete Mensch nicht blos, sich zu erhalten, sondern auch alle Andern, und deshalb lebt er mit ihnen in Einigkeit und ist treu, ehrlich und gerecht gegen sie.

Man sieht, dass Sp. das äussere sittliche Handeln und den von der Moral geforderten gegenseitigen Zustand der Eintracht und Unterstützung mit seiner Vernunft, trotz dem, dass sie bei Jedem nur dessen eigenen Nutzen verfolgt, mittelbar ebenfalls erreichen will; nämlich dadurch, dass der Einzelne erkennt, wie seine Nebenmenschen das beste Mittel sind, seinen eignen Nutzen zu fördern, und deshalb sucht, auch das Sein seiner Nebenmenschen zu erhalten, weil sie eben das beste Mittel sind, sein eigenes Sein zu erhalten und seine Macht, zu handeln, zu vermehren.

Diese Wendung, den sittlichen Zustand der Menschen und ihr Handeln, wie es die Moral fordert, aus dem egoistischen Motiv des eigenen Nutzens abzuleiten, ist nicht schwierig; diese Auffassung ist schon vor Sp. und ebenso nach Sp., so neuerlich von Bentham, benutzt worden, um alle wahren sittlichen Motive als überflüssig und unwahr darzulegen, weil der vernünftig berechnete eigene Vortheil schon eben dahin führe. Indess herrscht schon hier eine grosse Täuschung; viele Sitten und Zustände, namentlich bei roheren Völkern, lassen sich aus dem blossen klugen Egoismus des Einzelnen nicht ableiten; noch mehr aber würde bei dieser Ableitung die Gemeinsamkeit oder die Uebereinstimmung in dem Urtheil über das Gute auseinandergehen. Denn neben der allgemeinen Menschennatur hat jeder Einzelne auch seine besondere, welche nothwendig zu einer Verschiedenheit in dem Urtheile über die Mittel der Selbsterhaltung und folglich über das ihnen Nützliche führt. Dazu kommen die Kollisionen zwischen dem eigenen Nutzen und dem fremden, selbst wenn man den Andern nur als Mittel für sich selbst betrachtet; hier ist die Berechnung, welches Handeln schliesslich den eigenen Nutzen am meisten fördert, so unsicher und schwankend, dass eine auf solche kluge Berechnung erbaute Moral nur zu einem Wirrwarr von individuellen Meinungen führen würde, aus denen man vergeblich gemeinsame Regeln des Handelns würde herausfinden können.

Wenn solche Bedenken schon gegen die äusserliche Gestaltung solchen gemeinsamen Lebens der Menschen sich erheben, sobald man bei dem Motiv des Nutzens allein stehen bleibt, so kommt noch das Wichtigere hinzu, dass die Selbstbeobachtung thatsächlich noch ein zweites Motiv des Handelns in den Menschen darlegt, was, als Motiv, den geraden Gegensatz des Nutzens und der Klugheit bildet. Kant gebührt hier das grosse Verdienst, dieses zweite Motiv in seiner vollen Reinheit wissenschaft-

lich entwickelt zu haben. Er nennt dies Motiv die Achtung vor dem Gebot der Vernunft, und der Realismus (B. XI. 48) hat diesen Gegensatz der Motive noch bestimmter als den Gegensatz zwischen Handeln aus Lust und zwischen Handeln aus Achtung vor dem Willen erhabener Autoritäten dargelegt.

Man kann dabei von dem Streit über die Ursachen, aus welchen diese Achtung hervorgeht, absehen; so viel bleibt immer stehen, dass das Handeln der Menschen nicht blos durch den Nutzen und die kluge Berechnung bestimmt wird, sondern dass für einen grossen Theil des Handelns die Achtung vor dem Gebot, oder das Soll und das sittliche Gefühl der Beweggrund ist, und dass das Handeln des Menschen von der einfachsten That bis hinauf zu seinen verwickeltsten Gestaltungen in Staat, Kirche und Gesellschaft nur verstanden, erklärt und auf feste Gesetze zurückgeführt werden kann, wenn man von diesen beiden Beweggründen ausgeht, jeden derselben bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt und zugleich die Gesetze erforscht, welche die Kollisionen regeln, in welche diese beiden Motive fortwährend mit einander gerathen.

Es ist durchaus unrichtig, die Handlungen der Menschen nur aus ihren Leidenschaften, d. h. aus der Verfolgung der Lust, des Nutzens und aus dessen kluger Berechnung abzuleiten; die Achtung vor dem sittlichen Gebot ist dem Menschen ebenso angeboren, wie das Streben nach Selbsterhaltung und Lust, und keine Gemeinschaft, selbst keine Räuberbande, kann ohne beide Motive bestehen. Es ist nur ein schwächlicher Pessimismus, welcher leugnet, dass die sittlichen Motive bei dem Einzelnen in der Familie, der Gemeinde und dem Staat einen grossen Theil des Handelns wirklich bestimmen; im Gegentheil sind sie es, welche dem Handeln aus der Lust und dem Nutzen jene festen Grenzen ziehen, die nur ausnahmsweise von der Leidenschaft durchbrochen werden. Selbst Sp. hat sich von diesem Pessimismus nicht freihalten können; wenn bei ihm der Gegensatz zwischen Vernunft und Begierde auch nicht der des Sittlichen und Nützlichen ist, sondern nur der Gegensatz der Mässigung und Besonnenheit gegenüber der Blindheit der Triebe, so herrscht doch in all seinen Schriften die Ansicht, dass die Masse der Menschen nur in den Leidenschaften befangen sei, von ihnen getrieben werde, und dass aus diesem Pfuhl nur selten ein Weiser sich erhebe, welcher von der Vernunft sich leiten lasse.

Indem sonach Sp. das sittliche Motiv ganz verkennt und eine blosse Mässigung der egoistischen Triebe durch die Klugheit dafür bietet, hat er weder in seiner Ethik die wahre Grundlage der Moral, noch in unserer Abhandlung die wahren Grundlagen des Staats erreichen können. In der Ethik treibt ihn sein eigenes sittliches Gefühl dazu, dass er im 5ten Theile in der geistigen Liebe zu Gott ein Motiv aufstellt, was man leicht als ein sittliches auffassen könnte; allein näher betrachtet löst sich, wenn man die Sache, statt der von Sp. fälschlich benutzten Worte, mit ihren rechten Namen bezeichnet, diese Liebe in die Lust aus dem Erkennen der ewigen Gesetze der Natur auf. Diese Lust mag allerdings bei Naturen, wie die Sp.'s, den genügenden Schutz gegen den Andrang der Leidenschaften bieten und ein äusserlich friedfertiges und mässiges Leben herbeiführen; aber bei der grossen Mehrheit der Menschen kann vermöge ihrer geringern Bildung und mechanischen Beschäftigung dieses Motiv nie jene Macht erlangen, welche zur Beherrschung der schlechten Leidenschaften nöthig ist. Auch bleibt dieses Motiv, so edel es klingt, ebenso wie die Liebe des Nächsten, aus welcher auch Schopenhauer alle Moral ableitet, immer nur eine Lust; es kann sich deshalb nie in das rein sittliche Motiv der Achtung vor dem sittlichen Gebote umwandeln.

Dies ist der wunde Punkt, an dem sowohl die Ethik, als diese politische Abhandlung Sp.'s krankt; deshalb können beide wohl blenden, namentlich Gelehrte, die als solche mit Sp. die Leidenschaft für die Wissenschaft theilen, aber beide Werke können nicht zu den Grundgesetzen der sittlichen Welt hindurchdringen. Man vergleiche zum mehrern Verständniss dessen die Erläuterungen zu Sp.'s Ethik (B. V. der Phil. Bibl.) Th. 3. No. 1, 21, 46, 66, 67, 70, 86. Ferner Th. 4. No. 1, 6, 26, 32, 34, 37, 43, 45, 46, 50, 70, 71, 77, 90. Ferner Th. 5. No. 17, 21 b, 32, 42. Es war nothwendig, diesen Punkt hier gleich im Eingange des Werkes zu erörtern, da er die Angel ist, um die die ganze Entwickelung in dieser Abhandlung sich dreht; erst wenn der Leser hier den richtigen Standpunkt gewonnen hat, lösen sich die

Schwierigkeiten des Verständnisses dieser Schrift; erst dann ist man im Stande, ihre Vorzüge wie ihre Mängel, klar zu übersehen.

9. Kap. I. §. 6. (S. 54.) Es ist richtig, dass der Staat und allgemeiner das Recht, im Unterschied von der Moral, auf dem sittlichen Motiv der Achtung allein nicht aufgebaut werden kann; sondern dass er das Motiv der Lust und der Furcht zu Hülfe nehmen muss. Auf dieser Verbindung beruht überhaupt das Wesen des Rechts im Unterschied von der Moral (B. XI. 104). Aber es ist ebenso falsch, wenn Sp. behauptet, der Staat könne auf dem Motiv der Lust und Furcht allein aufgebaut werden und des sittlichen Motivs ganz entbehren. Erst beide vereint geben den Institutionen des Rechts und insbesondere dem Staat die höchste Festigkeit, welche für die menschliche Gesellschaft erreicht werden kann.

10. Kap. I. §. 7. (S. 54.) Dieser Gegensatz von Vernunft und Zuständen des Menschen soll nicht den Gegensatz der deduktiven und induktiven Methode bezeichnen, und Sp. will damit nicht das Zugeständniss machen, dass hier nur die Beobachtung und nicht die Ableitung aus dem Wesen der Sache die Wahrheit erreichen könne, was mit seinem Systeme in Widerspruch stehen würde, sondern Sp. will damit nur das mehr oder weniger abstrakte Verfahren innerhalb der deduktiven Methode bezeichnen. Sp. warnt also hier nur vor einem Idealisiren der Menschennatur, wie es z. B. Plato in seinem Staate geübt hat; er will, dass die deduktive Methode von den wirklichen Zuständen der Menschen ausgehe; aber dabei hält er immer fest, dass auch diese Zustände deduktiv erkannt werden können, wie er in seiner Ethik die Probe davon gegeben hat.

11. Kap. II. §. 1. (S. 54.) Die Stellen der Ethik, wo dies geschehen ist, sind aus den oben Erl. 8 aufgeführten Ziffern der Erläuterungen zur Ethik zu entnehmen. In der theologisch-politischen Abhandlung handeln Kap. 16 und 17 über diese Begriffe.

12. Definition II. §. 2. (S. 55.) Sp. unterscheidet bei den endlichen Dingen ihr Wesen von ihrem Dasein. Ihr Wesen wird deduktiv aus dem Wesen Gottes abgeleitet und erkannt; die Definition ist die Angabe dieses Wesens, und damit ist der Gegenstand begriffen. Hieraus erhellt, dass nach Sp. zum Begreifen eines endlichen Gegenstandes sein Dasein nicht nöthig ist, und dass man umgekehrt dieses Dasein aus seinem Wesen nicht entnehmen kann. Dies ist der Sinn dieser Stelle.

13. Wesen. II. §. 2. (S. 55.) Diese Gedanken werden ausführlicher begründet in Sp.'s Prinzipien des Descartes Th. 1, Lehrs. 7 und im Anhang dazu Th. 2, Kap. 7—11. Ferner in der Ethik Th. 1, L. 15.

14. Macht Gottes. II. §. 3. (S. 55.) Man sehe Ethik Th. 4, L. 37, E. 2, und theologisch pol. Abh. Kap. 16 im Anfang. So sonderbar diese Identifizirung des Rechts mit der physischen Macht eines jeden Dinges erscheint, so ist sie doch bei Sp. die nothwendige Folge seines Systems, wonach Gott und die Natur Eins sind und alle endlichen und natürlichen Dinge nur Zustände an Gottes Substanz sind. Ist nämlich Gott der Urquell alles Rechts und aller Sittlichkeit, so muss auch Alles, was in seinen Zuständen geschieht, recht sein, und folglich muss alles Wirken und Thun endlicher Wesen, der Thiere wie der Menschen, damit von selbst auch recht sein, oder diese Geschöpfe haben ein Recht, das zu thun, wozu sie die Macht haben. Die christl. Religion lehrt zwar auch diese Allmacht und Allwissenheit Gottes; allein sie ist dieser Konsequenz dadurch ausgewichen, dass sie dem Menschen eine Freiheit des Willens zuspricht, wodurch er von Gott abgetrennt und zu einem selbstständigen, in Gottes Allmacht nicht unbedingt befassten Wesen wird. Dies entspricht allerdings mehr dem natürlichen Vorstellen, allein diese Ansicht kann sich aus dem Widerspruche nicht befreien, in dem Gottes Allwissenheit und Allmacht mit der menschlichen Freiheit steht, und um dessen Lösung die christliche Theologie seit den Kirchenvätern sich bis jetzt vergeblich gemüht hat. — Einfacher wäre es gewesen, wenn Sp. für diesen Naturzustand den Begriff des Rechtes ganz bei Seite gelassen und versucht hätte, dessen Entstehung erst als eine geschichtliche Entwickelung innerhalb des Menschengeschlechts darzulegen. Dies ist die

Ansicht des Realismus, welcher nicht blos das Recht, sondern auch die Moral erst als ein Erzeugniss innerhalb der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts auffasst und deshalb beide, wie diese Entwickelung, in ihrem Inhalte in stetem Fortschreiten und in Veränderung sich befinden lässt. Sp. hätte, wenn er diesen einfacheren Weg eingeschlagen, sich manche Unnatürlichkeit in seiner Lehre ersparen können; allein es gehört zu seinen Eigenthümlichkeiten, viele seiner wichtigsten Begriffe mit Worten zu bezeichnen, die im Leben eine ganz andere Bedeutung haben. — Dennoch kann sich Sp. selbst dieser richtigeren Auffassung nicht verschliessen. Nachdem er in seiner Ethik Th. 4, L. 37, E. 2 gesagt hat: „Jeder existirt und handelt nach dem höchsten Recht der „Natur und beurtheilt danach, was gut, was schlecht ist", sagt Sp. in derselben Erläuterung: „Im Naturzustande „giebt es keine Sünde, kein Eigenthum; es geschieht nichts, „was Recht oder Unrecht genannt werden könnte; erst „im bürgerlichen Zustande wird dies durch gemeinsame „Uebereinkunft festgestellt." Hier steht Sp. dem Realismus ganz nahe, welcher ebenfalls kein sachliches Prinzip für Recht und Moral anerkennt, sondern sie aus den Geboten erhabener Autoritäten ableitet, zu denen auch der gemeinsame Wille des Volkes gehört.

15. Recht der Natur. II. §. 5. (S. 56.) Der in diesem Paragraphen behandelte Gegensatz von Vernunft und Begierde ist bereits in Erl. 8 erörtert worden. Vernunft und Begierde zielen nach Sp. beide auf die Selbsterhaltung des Menschen; die Vernunft unterscheidet sich nicht im Ziele von der Begierde, sondern nur in der der menschlichen Natur entsprechenden Wahl der Mittel für dieses Ziel. Aber auch die Vernunft übersieht nicht die Totalität der Natur, sondern betrachtet Alles nur nach dem beschränkten Ziele der menschlichen Selbsterhaltung; für die ganze Natur oder Gott ist jedoch der Mensch und das menschliche Geschlecht nur ein Theil des Ganzen, und deshalb können auch die Regeln der menschlichen Vernunft nicht als die Regeln der ganzen Natur gelten, vielmehr stehen für diese das Handeln des Menschen aus Vernunft und aus Begierde sich ganz gleich; sie sind beide gleich nothwendige Entwickelungen in dem Gange der ganzen Natur. Das Weitere enthält §. 8 dieses Kapitels.

16. Willensfreiheit. II. §. 6. (S. 57.) Diese Ausführung gegen die Willensfreiheit des Menschen im gewöhnlichen und christlichen Sinne ist hier sehr populär gehalten; philosophischer ist die Ausführung in der Ethik Th. 2, L. 48 und am Schluss von Th. 2. Der Kern des Beweises hier liegt darin, dass, wenn in der Freiheit die Macht über die Begierden enthalten ist, diese Macht von dem Menschen und von seiner Freiheit unabtrennbar ist und folglich ein Sieg der Begierde über die Freiheit unmöglich ist, wenn man nicht annimmt, dass diese Freiheit zu gewissen Zeiten erlöscht, was wieder gegen die christliche Lehre und den Begriff der Zurechnung streiten würde. Die realistische Lösung dieser Freiheitsfrage ist B. XI. 81 u. f. gegeben.

17. Freiheit. II. §. 7. (S. 58.) Diesen Begriff der Freiheit, wonach sie nur ein Handeln aus Nothwendigkeit ist, aber aus einer Nothwendigkeit, welche von der Natur des Handelnden allein und nicht von aussen bedingt ist, hat Sp. in seiner Ethik Th. 1, Def. 7 und L. 17 entwickelt. Denselben Begriff hat Hegel aufgenommen; indess haftet ihm nach realistischer Auffassung der Mangel an, dass darin die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung gesetzt ist. — Die Versöhnung des gewöhnlichen und religiösen Vorstellens mit den Ergebnissen der Philosophie kann bei der Frage der Willensfreiheit nur durch die Umwandlung der Nothwendigkeit in die Regelmässigkeit geschehen, wie in B. XI. 81 u. f. dargelegt worden ist.

18. Die ganze Natur. II. §. 8. (S. 59.) Dieser hier und in Erl. 15 bereits besprochene Gedanke gehört zu den grossartigsten in der Philosophie Sp.'s. Er bietet die Lösung für eine Menge sonst unlösbarer Räthsel des Lebens; namentlich für den Gegensatz von Sittlichkeit und Glück, der so oft bei dem einzelnen Menschen hervortritt und schon in dem Buche Hiob behandelt wird. Wenn die spätere Philosophie diesen Gedanken nicht festgehalten hat, so trifft die Schuld allerdings Sp.; denn es gehörte wesentlich die Darlegung dazu, wie aus diesem

Naturzustande sich dennoch innerhalb des menschlichen Geschlechts die machtvollen Begriffe der Sittlichkeit und des Rechts im gewöhnlichen Sinne dieser Worte haben entwickeln können. Diese Darlegung ist Sp. schuldig geblieben; er kann beide nur als Produkte der Klugheit darlegen, und dies ist es, was jedes sittliche Gemüth verletzt, und von dessen Unwahrheit jede sittliche Handlung den Beweis liefert. Deshalb fiel die spätere Philosophie wieder von diesem grossen Gedanken ab, und Kant wie Hegel erhoben die menschliche Vernunft wieder zur absoluten oder zur Vernunft der ganzen Welt. — Der Realismus kehrt dagegen zu dem Gedanken Sp.'s zurück und sucht ihn nur durch eine Ableitung des Sittlichen aus der erhabenen Macht der Autoritäten zu ergänzen und damit zugleich die Kluft zwischen Sein und Sollen auszufüllen. (B. XI. 53.)

19. Macht. II. §. 10. (S. 59.) Hiernach rechnet Sp. alle, auch die geistigen und inneren Motive, welche Jemand bestimmen, den Willen eines Anderen zu erfüllen, zur Macht und somit zu dem Rechte des Anderen. Doch darf man die sittlichen Motive nicht hierzu rechnen, da Sp. solche, im Gegensatze gegen die Motive des Nützlichen, nicht kennt. Auch die Dankbarkeit ist nach Sp. nur ein Affekt, der nicht höher steht wie der Zorn und andere Affekte. (Ethik Th. 3, Def. 34 im Anfang).

20. Kap. II. §. 11. (S. 59.) Ueber den Begriff des freien Menschen sehe man Ethik Th. 4, L. 67—73.

21. Vertrag. II. §. 12. (S. 60.) Man sehe die vollständigere Ausführung dieser Gedanken, die allerdings nur die Konsequenz der Identität von Recht und Macht sind, in der theologisch-politischen Abhandl. Kap. 16. (B. XXXV. 211).

22. Kap. II. §. 13. (S. 60.) Man sehe Ethik Th. 4, L. 18 E.

23. Kap. II. §. 14. (S. 60.) Man sehe Ethik Th. 4, L. 32 und 34 mit E.

24. Staat. II. §. 15. (S. 67.) Das *Animal sociale* ist die Uebersetzung des ζωον πολιτικον des Aristoteles, von dem es die Scholastiker übernommen haben. — Sp. beginnt mit diesem Paragraphen den Uebergang aus dem Naturzustande in den bürgerlichen Zustand oder in den Staat darzulegen. Diese Frage ist von grossem Interesse, denn so leicht es ist, in Konsequenz der Identität von Gott und Natur das Recht mit der Macht im Naturzustande zu identifiziren, so schwierig ist es dann, den wahren Begriff des Sittlichen und des Rechts für den bürgerlichen Zustand daraus zu gewinnen. Das Moralische lässt Sp. hier bei Seite; er hat dies in der Ethik Th. 4 behandelt, und die Auszüge in Erl. 8 haben ergeben, dass er unter dem Moralischen nur das Nützliche versteht, was bei vernünftiger Berechnung des Nutzens, als solchen, sich ergiebt. Den wahren Begriff des Moralischen hat daher Sp. niemals erreicht, wie bereits in Erl. 8 dargelegt worden ist. Was dagegen das Recht anlangt, ein Begriff, der sich seit Hobbes und Grotius bereits bestimmter von dem des Moralischen getrennt hatte, so war hier dem Sp. die Begründung desselben durch die zu seiner Zeit herrschende Theorie leichter gemacht, wonach der Staat auf einem Vertrage beruhen sollte. Sp. nimmt diesen Gedanken auf, aber entwickelt ihn konsequenter als seine Vorgänger, insbesondere als Grotius und Hobbes, welche den Rechtszustand überhaupt aus dem Rechte des Vertrages ableiten, und daher sich im Zirkel drehen. Nach Sp. giebt die Vereinigung Mehrerer zum gemeinsamen Leben, Wohnen und Wollen, als solche Vereinigung, noch durchaus kein Recht; erst die aus dieser Vereinigung fliessende Macht über den Einzelnen giebt ihr auch das Recht über den Einzelnen, und zwar gerade nur so weit, als ihre Macht reicht und dauert. Dies ist die durchaus konsequente Folge seines Prinzips; der Staat als solcher und gegenüber anderen Staaten bleibt innerhalb des Naturzustandes, wo Macht und Recht dasselbe sind; und ebenso folgt aus diesem Prinzip, dass die einzelnen Angehörigen des Staats mit dessen Uebermacht über sie auch dessen Recht über sich anerkennen müssen.

Es ist also diese Begründung des Staats, wie sie Sp. hier giebt, durchaus verschieden von der sogenannten Vertragstheorie, wie sie von Hobbes und Grotius ab

durch die späteren Zeiten bis zu den liberalen Politikern der Gegenwart festgehalten worden ist, und wonach nur das Uebereinkommen, aber nicht die Macht es sein soll, welches das Recht im Staate begründet. Deshalb kann Sp. auch später ebenso konsequent sagen: So weit die Macht des Staats reicht, ist auch sein Recht ohne Schranken und absolut; es hört nur da auf, wo es sich um eine Macht handelt, die der Einzelne gar nicht von sich auf einen Anderen übertragen kann. Damit kommt Sp. folgerecht zu gewissen unveräusserlichen Grundrechten, die freilich dürftig genug ausfallen, wie sich ergeben wird. Dies zeigt den grossen Unterschied zwischen Sp. und seinen Vorgängern in der Staatslehre; obgleich er mit Hobbes in den weiteren Folgen vielfach zusammentrifft.

Allein diese Konsequenz Sp.'s zeigt auch die schwache Seite seiner Lehre. Es entstehen nämlich hier die zwei Fragen: 1) Ist eine solche Uebereinkunft in dem Naturzustande der Menschen überhaupt thatsächlich möglich? und 2) ist die Uebertragung der Macht von dem Einzelnen auf den Staat überhaupt ausführbar? Für die erste Frage erkennt Sp. selbst an, dass alle Kultur des Menschen erst bei einem gemeinsamen friedlichen Leben möglich werde, also nur im Staate; es liegt also auf der Hand, dass der rohe, im Naturzustand lebende Mensch nie so viel Einsicht und Herrschaft über seine Begierden haben wird, um eine solche Uebereinkunft zu treffen. Er müsste damit gegenwärtige Uebel in Hoffnung entfernter, von ihm kaum verstandener Güter übernehmen; und dies thut der rohe Mensch niemals. Deshalb lehrt auch die Geschichte, dass ein solcher Vertrag niemals vorgekommen ist, als nur zwischen gebildeten Europäern, die in eine ferne überseeische Kolonie ausgewandert sind; vielmehr ist sonst alle Gründung der Staaten von der Gewalt und dem Kriege ausgegangen. Sp. erkennt in seiner theologisch-politischen Abh. (B. XXXV, 212) selbst an „dass nur Menschen, die sich von der Vernunft leiten „lassen, einen Staatsvertrag schliessen würden; dass des„halb Jeder diesen Vertrag nur dann halten werde, wenn „er von dem Vertrag nicht abgehen könne, ohne in ein „grösseres Uebel zu gerathen."

Dies ist gewiss richtig und deshalb wird, der Naturmensch, wenn er wirklich seine Macht übertragen hat, von dem Vertrage nicht wieder abgehen; allein darum handelt es sich hier nicht, sondern ob er den Vertrag überhaupt eingehen werde? Diesen Punkt überspringt Sp., und diese Frage ist offenbar zu verneinen. Sp. setzt also eine Entstehung des Staats, die unmöglich ist. Ebenso ist auf die zweite Frage zu antworten, dass eine solche Uebertragung der Macht des Einzelnen auf die Gemeinschaft durch Uebereinkommen thatsächlich unmöglich ist. Worin besteht die Macht des Einzelnen? Es ist seine Körperkraft, die Kraft seines Wissens, seiner Geschicklichkeit, seines Verstandes; aber dieser Kräfte kann sich Niemand entäussern. Es ist ferner der Besitz von Waffen, von Gütern, Vorräthen u. s. w.; hier kann wohl ein solcher Besitz auf einen Anderen übertragen werden; aber ist dieser Andere ein Einzelner, oder sind es Wenige, so ist deren Fähigkeit, diesen Besitz, der hier, wenn er die Macht darstellen soll, ein Naturalbesitz sein muss, zu übernehmen und zu bewahren, bald erschöpft; sie können nur den kleinsten Theil der Güter aller Einzelnen in Naturalbesitz nehmen. Ist endlich dieser Andere die Summe aller Vertragsschliessenden (wie in der Demokratie), so macht die grosse Anzahl die einheitliche Ausübung dieses Besitzes unmöglich; man muss dann immer schon annehmen, dass die grosse Mehrzahl an dem Vertrag festhält und nur Einzelne sich dem entziehen wollen; allein diese Festigkeit des Vertrages ist eben die Frage; wenn der Besitz der Macht erst durch das Festhalten an dem Vertrag erreicht wird, so kann diese Festigkeit nicht umgekehrt schon aus der Macht abgeleitet werden. So bliebe als Gegenstand der Machtübertragung nur die Anhänglichkeit, die Liebe und Treue, mit der der Einzelne an Dem hängt, der die Macht erhalten soll; allein solche Gesinnungen lassen sich nicht durch Vertrag erzeugen, sie sind das Ergebniss ganz anderer Faktoren und Verhältnisse, als der eines Vertrages. Damit erhellt, dass eine solche Uebertragung der Macht ebenso unmöglich ist wie der Abschluss jenes Vertrages, und dass also auf diese Weise der Staat aus zwiefachem Grunde nicht zu Stande kommen kann. Sp. hat sich bei dieser zweiten Frage offenbar durch die Uebertragung von Rechten irre leiten lassen; diese kann man durch Vertrag abtreten, wenn schon ein Rechtszustand besteht, und daraus folgt dann auch eine Ueber-

tragung von Macht, wenn eine Gewalt bereits dahinter besteht, welche diesem Rechte Geltung verschaffen kann: allein wo Beides erst geschaffen werden soll, da ist die Uebertragung von Macht in dem Umfange, wie der Staat sie nöthig hat, eine physische Unmöglichkeit. — Daraus erklärt sich denn zur Genüge, weshalb die Geschichte keinen Staat nachweist, der auf diese Weise aus dem Naturzustande hervorgegangen wäre; alle sind vielmehr durch Gewalt und Krieg begründet worden. Ein Familien-Oberhaupt, das durch grossen eigenen Besitz und überlegenen Geist und Muth Genossen zum Raub und Krieg an sich zog und durch solche Aussichten, so wie durch die aus solchen glücklich vollführten Unternehmen hervorgegangene Anhänglichkeit der Genossen an seine Person diese Macht gewonnen hatte, welche durch Vertrag unter Naturmenschen nie erlangt werden kann, wurde damit fähig, den Krieg auch im Grossen zu führen und ganze Stämme und Völker sich so zu unterwerfen, dass er mit Hülfe seiner Siegesgenossen die Staatsmacht begründen konnte. Dann und dadurch wurde jene Uebermacht gegen den Einzelnen erreicht, welche die Fortdauer des Staats durch die Furcht im Sinne Sp.'s ermöglichte.

Man kann fragen, weshalb Sp. diese wahre Art der Staatenentstehung nicht für sein System benutzt habe, da ja diese Entstehung des Staats durch Gewalt und Krieg für sein Prinzip genau dasselbe leistet, wie jene Uebereinkunft? Der Grund ist aus seinen Schriften nicht zu ersehen; aber man kann ihn zwischen den Zeilen lesen. Einmal war die Entstehung des Staats durch Vertrag damals unter den Gelehrten ein so allgemein anerkannter Satz, dass er unwillkürlich auch dem Sp. in die Feder floss. Aber mehr hat vielleicht noch das instinktive Gefühl bei Sp. gewirkt, dass ohne ein solches friedliches Element der sogenannte bürgerliche Zustand doch nur eine Fortsetzung des rohen Naturzustandes darstellt, wo alles Recht nur so weit geht wie die Macht; während Sp. sich sagen musste, dass in dem wirklichen Staate Recht und Macht sich auch innerlich und dem Begriffe nach trennen. Indem nun in dem Vertrage diese Trennung und dieses neue Element des wahren Rechts hervortritt, lag es auch für Sp. nahe, dieses Element zu benutzen und so seine Theorie mit der Wirklichkeit mehr in Uebereinstimmung zu bringen; ein Versuch, der freilich, wie gezeigt worden, Sp. in andere Unmöglichkeiten verwickelte.

So zeigt sowohl diese Ableitung des Rechts, wie sie Sp. bietet, als die, welche die Anhänger der reinen Vertragstheorie aufstellen, dass damit das Recht nicht erreicht werden kann; Sp. geräth in thatsächliche Unmöglichkeiten, und die Vertragstheorie dreht sich im Zirkel und bedarf für ihren Vertrag schon den Rechtszustand, den sie doch erst begründen will. Kant ging deshalb auf das Gefühl der Achtung vor dem Vernunftgebot zurück; er kam damit der Wahrheit näher; allein bei seiner Begründung des Rechts gerieth er wieder in den Formalismus, dass er dessen Wesen nur auf die äussere Handlung beschränkte. In B. XI. der Philosophischen Bibl. ist ein Versuch gemacht worden, das Sittliche überhaupt aus der Achtung vor dem Gebot erhabener Autoritäten abzuleiten und das Recht als eine Verbindung der Motive des Sittlichen und der Lust darzulegen, wobei die theoretische Begründung des Staats der Wirklichkeit folgen kann und sie nicht zu entstellen braucht. Das Nähere würde hier zu weit führen und ist dort (B. XI. 147) nachzusehen.

25. Staatsform. II. §. 17. (S. 61.) Hiernach hält sich Sp. bei der Eintheilung der Staatsform ganz an die Lehre des Aristoteles, welche die Scholastiker angenommen hatten, obgleich der thatsächliche Zustand der europäischen Feudalstaaten und in Deutschland das Verhältniss zwischen Kaiser und Fürsten deutlich zeigten, dass diese Theorie weit entfernt ist, den Reichthum der Wirklichkeit zu erschöpfen. Der weit wichtigere Punkt, die Theilung der Staatsgewalt zwischen monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen und ihre Verbindung zu einem gemischten Regiment, ist dabei übersehen; indess zeigt diese Abhandlung, dass Sp. die Wichtigkeit dieses Punktes wohl erkannt und nur die prinzipielle Eintheilung danach zu verbessern verabsäumt hat. Auch in seiner theologisch-politischen Abhandlung behandelt Sp. die Theilung der Staatsgewalt mit grosser Sorgfalt.

26. Sünde. II. §. 18. (S. 62.) Indem Sp. hier den Begriff der Sünde *(peccatum)* einführt, zeigt er, dass bei

ihm die Trennung von Recht und Moral so wenig wie bei Grotius und Hobbes sich schon bis zur Klarheit vollzogen hat. Sünde nennt man jetzt nur die unmoralische Handlung im Gegensatz des blossen Unrechts; man kann deshalb nach dem Recht handeln und doch sündigen. Indess fühlte auch Sp. bereits diesen Unterschied, und deshalb sucht er in dem folgenden Paragraphen ihn sich klar zu machen. Sp. geht dabei davon aus, dass es im Naturzustande weder Moral noch Recht giebt (§. 18). Das Nächste ist dann das Recht, was aus der Staatsgründung und den Geboten der Staatsgewalt entsteht (§. 19); diese Gebote zeigen dann einen Unterschied, je nachdem sie mit der Vernunft stimmen oder nicht (§. 20, 21); die Sünde wird damit auf die Verletzung der ersteren beschränkt, was den Anfang des Moralischen anzeigt; und zuletzt (§. 22) entwickelt sich das Moralische aus den geoffenbarten Geboten Gottes. — Der Leser wird sich von dieser Entwickelung wenig befriedigt fühlen; allein die Verwirrung trifft nicht Sp. allein, sondern sein ganzes Zeitalter, und offen gestanden, hat auch die spätere Zeit hier wenig gebessert. Noch Kant sucht den Unterschied von Recht und Moral in dem äusserlichen Handeln gegenüber dem innern Motiv, während doch auch das Recht des sittlichen Motivs in Wahrheit nicht entbehren kann. Ein Versuch, die Lösung dieser Frage, welche zu den schwierigsten der Philosophie gehört, zu gewinnen, ist B. XI. 104 gemacht worden.

27. Freiheit. II. §. 20. (S. 63.) Sp. ereifert sich hier ohne Noth gegen die Worte; sachlich wird die von ihm angegriffene Definition in §. 21 von ihm selbst gebilligt.

28. Moral. II. §. 22. (S. 63.) Nach diesem Paragraph kommt Sp. auch auf eine Moral innerhalb des Naturzustandes; denn die Religion stimmt, nach Sp., hier mit den betreffenden Geboten der Vernunft, und die Vernunft besitzt der Mensch auch im Naturzustande. Dies ist eine Inkonsequenz in seinem Systeme, welche die natürliche Folge davon ist, dass Sp. zunächst Macht und Recht identifizirt und nachher für das äusserliche und erzwingbare Recht wohl eine Unterlage in dem Staat sich ver-

schaffen, aber für das Moralische dieser Unterlage nicht gewinnen kann, da das Moralische, wie auch Sp. fühlte, nicht blos auf Furcht und Gewalt gestützt werden kann. — Interessant ist es, hiermit die Ausführungen in der theologisch-politischen Abhandl. zu vergleichen (B. XXXV. S. 219). Sp. hilft sich dort in anderer Weise; er sagt dort: „der Naturzustand ist der Zeit nach früher als die „Religion; denn Niemand weiss vor der Offenbarung, dass „er Gott zum Gehorsam verpflichtet sei; deshalb ist Nie„mand vor der Offenbarung durch das göttliche Recht „gebunden. Daher darf der Naturzustand nicht mit dem „der Religion verwechselt werden, und ersterer muss ohne „Sünde und Unrecht aufgefasst werden. Wären die Men„schen von Natur dem göttlichen Recht unterworfen, oder „wäre das göttliche Recht von Natur Recht, so wäre es „überflüssig gewesen, dass Gott mit den Menschen einen „Vertrag einging und sie dadurch verpflichtete. Deshalb „hat das göttliche Recht erst von da ab begonnen, wo „die Menschen in einem ausdrücklichen Vertrage Gott Ge„horsam in allen Dingen versprachen, womit sie ihre na„türliche Freiheit gleichsam aufgaben und ihr Recht auf „Gott übertrugen, wie es im bürgerlichen Zustande ge„schieht.“ — Hier stützt Sp. das göttliche Recht, womit, wie der Eingang des Paragraphen deutlich zeigt, die Moral gemeint ist, auf einen erst innerhalb des Naturzustandes später mit Gott eingegangenen Vertrag, in Analogie des Staatsvertrags. Die Schwäche dieser Auffassung, die mit Gottes Allmacht völlig unvereinbar ist, ist bereits in den Erl. zur theologisch-politischen Abhandlung dargelegt. In Vergleich damit muss die Darstellung in unserm §. 22 als ein Fortschritt gelten, den Sp. gemacht hat. Diese Vertragstheorie und die spätere Entstehung der Moral nach dem Naturzustande ist hier aufgegeben; allein die Sache ist doch so flüchtig und unklar behandelt, dass man sieht, wie Sp. auch bis in seine letzten Jahre in dieser grossen Frage zu keiner Klarheit gelangt ist. Auch in der Ethik herrscht dieselbe Unklarheit. Man sehe Th. 4, L. 36 und L. 37, E. 1 und 2, wo einmal die Tugend rein aus der Vernunft abgeleitet und dann wieder gesagt wird: „Im Naturzustande giebt es keine Sünde und kein Verdienst, kein Recht und Un-

recht; dies sind nur äusserliche Begriffe, welche nicht die Natur der Seele ausdrücken.“

29. Weltall. II. §. 22. (S. 63.) Hiermit kehrt Sp. auf seinen, schon in Erl. 15 hervorgehobenen Standpunkt zurück, wonach Moral, Recht und Religion nur eine auf den Menschen und seine endliche Vernunft beschränkte Bedeutung und Wahrheit haben, während sie in der Natur des Weltalls gegen die dort geltende Ordnung und Nothwendigkeit verschwinden und da keine Geltung und keine Wahrheit haben. In dieser Ordnung des Weltalls ist der Muttermord Nero's ebenso nothwendig und aus festen Gesetzen hervorgehend und damit gerechtfertigt, wie er nach dem beschränkten menschlichen Standpunkt nichtswürdig und widerrechtlich erscheint.

30. Kap. II. §. 24. (S. 64.) Dieses Citat aus der Ethik ist nicht genau und passt eher auf die Definition der Liebe und des Hasses. Man sehe Ethik Th. 3, L. 13 und L. 29 E.

31. Bürgerlicher Zustand. III. §. 3. (S. 65.) Diese Stelle zeigt, dass nach Sp. der Zustand im Staate in seinem Wesen nur ein fortgesetzter Naturzustand ist; die Motive des Handelns und das Urtheil über Nutzen und Schaden bleiben hier, wie dort, dieselben; der Unterschied ist nur, dass im Staate die Motive für die Befolgung seiner Gebote so stark sind, dass sie alle Einzelnen bestimmen und so ein gleichmässiges Handeln Aller sichern. Damit gesteht Sp. selbst ein, dass der Begriff des Rechts und der Pflicht in dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte auch in seinem Staate nicht verwirklicht ist. Sein Staat ist eine Zwangsanstalt, wo Jeder nur durch Furcht und Eigennutz zum Befolgen der Staatsordnung bestimmt wird. — Es bleibt immer merkwürdig, dass Sp. ganz übersehen konnte, wie ein Staat und selbst die kleinste Gesellschaft mit dem Motiv des Nutzens allein nicht bestehen kann, sondern daneben der sittlichen Motive nicht minder bedarf. Es ist eine ganz oberflächliche Beobachtung, wenn man an dem Staate nur diejenige Wirksamkeit bemerkt, die sich durch Zwang und Furcht geltend macht, und nicht auch seine Wirksamkeit in der Schule, in der Pflege der Moral, in Ermuthigung edler Thaten u. s. w., welche das sittliche Gefühl in seinen Bürgern stärkt. Freilich ist diese Wirksamkeit nicht so auffällig wie die Hinrichtung eines Verbrechers und die Exekution gegen einen säumigen Schuldner; allein ein Philosoph sollte doch auch nicht bei der Oberfläche der Dinge stehen bleiben.

32. Gehorsam. III. §. 5. (S. 66.) Hier beginnen schon die Begriffe von Recht und Unrecht in dem gewöhnlichen Sinne sich einzuschleichen, und dies wird sich im Fortgange noch steigern. Das „für unrecht halten“ *(iniquum censere)* und das „zur Befolgung gehalten sein“ *(tenetur exequi)* enthalten schon sehr deutlich das sittliche Moment, während doch nach Sp. das Unrecht nur das Schädliche und das „Gehalten sein“ nur der Zwang und die Furcht, als treibende Motive, sein können. Dies zeigt, wie schwer es ist, ein mangelhaftes Prinzip in seiner Entwickelung der Wirklichkeit gegenüber konsequent festzuhalten.

33. Zwei Uebel. III. §. 6. (S. 67.) Diese Ausführungen sind im Sinne Sp.'s konsequent. Der Staat ist nach ihm ein nothwendiges Uebel; er birgt viele Gefahren für seine Angehörigen in sich; allein er bleibt gegen der Naturzustand das geringere Uebel, und deshalb hat der vernünftige Mensch den Staat zu errichten, zu erhalten und ihm zu gehorchen. — Sp. berührt indess die eigentliche Streitfrage nicht, um die es im Leben sich meist handelt; es ist die Frage, ob es Gebote und Pflichten für den Bürger giebt, die ihm noch höher stehen als die Gebote des Staats. Diese Frage kann allerdings nur für Denjenigen entstehen, der neben dem Staat noch andere Mächte anerkennt, welche ihn verpflichten. Dies sind nach der gewöhnlichen Meinung die Moral und die Religion; Viele ziehen hier auch Urrechte des Einzelnen herbei, welche der Staat nicht angreifen darf. Die hieraus hervorgehenden Konflikte, welche zum grossen Theil den Inhalt der politischen Geschichte der Völker bilden, zeigen deutlich genug das wirkliche Dasein solcher realen Mächte neben dem Staate, und die Theoretiker hätten daraus die Unwahrheit ihrer Staatsomnipotenz wohl entnehmen können; allein die deduktive Methode aus einseitig aufgegriffenen

Prinzipien verhinderte Sp. an dieser Erkenntniss, und er wählte deshalb einen andern Weg für die Beseitigung dieser Konflikte, indem er einmal mit Hobbes dem Staate auch das Recht giebt, die Religionsquellen auszulegen, so wie den äusserlichen Gottesdienst zu regeln, und indem er statt der Moral und den unveräusserlichen Urrechten der Einzelnen eine Grenze für die Macht des Staats nur insoweit anerkennt, als vermöge der Naturgesetze die Macht in gewissen Dingen von dem Einzelnen überhaupt nicht übertragen werden kann und sie daher ein Reservatrecht des Einzelnen bleiben muss. — Auch dies mag konsequent sein, aber sicherlich nicht wahr. Die Geschichte lehrt, dass von jeher nicht eine, sondern drei Autoritäten für den Menschen bestanden haben, welche neben den Trieben der Lust sein Verhalten und Handeln bestimmt und sich für ihn zu Quellen des Sittlichen erhoben haben. Diese drei erhabenen Mächte sind der Staat, die Kirche und das Volk in seiner Einheit des Wollens. Der Staat ist die Hauptquelle für das Recht, die Kirche für die Religion, das Volk für die Moral. Die Selbstständigkeit dieser Mächte führt nothwendig zu mancherlei Konflikten zwischen denselben, unter welchen der Einzelne zu leiden hat. Diese Konflikte würden sich allerdings vermeiden lassen, wenn man den Staat mit Hobbes und Sp. zur alleinigen Quelle aller Pflichten erhöbe; allein einmal handelt es sich hier nicht, wie bei einem Hausbau, um ein Belieben des Bauherrn, vielmehr sind diese drei Mächte so fest in der Natur des Menschen und der Völker gegründet, dass keine Philosophie und keine Klugheit sie wegdeduziren kann, und zweitens lehrt eine tiefere Einsicht und das Studium der Geschichte, dass die Freiheit des Einzelnen durch diesen Gegensatz dreier Autoritäten besser gesichert ist, als wenn Alles von einer bestimmt wird, wo der allgemeine Frieden sich nur zu schnell in die allgemeine Sklaverei umwandeln würde. Das Weitere ist ausgeführt B. XI. 48. 91. — In den diesem Paragraphen nun folgenden §§. 7 bis 9 behandelt Sp. die natürlichen Schranken der Staatsgewalt; in §. 10 die aus der Religion hervorgehenden Schranken und in §. 11 u. f. die Schranken, welche aus dem Nebeneinanderbestehen mehrerer Staaten hervorgehen.

34. Das Vernünftige. III. §. 7. (S. 67.) In der theologisch-politischen Abh. (B. XXXV. 214) drückt Sp. dies so aus: „denn es ist beinah unmöglich, dass der grös„sere Theil einer grossen Versammlung in etwas Ver„kehrtem übereinstimme, schon wegen ihres Zweckes, die „Menschen in den Grenzen der Vernunft zu erhalten.“ Leider bestätigt die Geschichte diese Voraussetzung weder bei den Monarchien noch bei den Demokratien.

35. Schranken der Staatsgewalt. III. §. 8. (S. 68.) Das Bedenkliche der deduktiven Methode, welche bei Sp. vorherrscht, zeigt sich auch hier sehr deutlich. Was ist konsequenter als diese Ausführung? sie entspricht genau dem von Sp. gegebenen Begriffe des Staats, und dennoch wird sie von der Geschichte auf allen Seiten Lügen gestraft, welche lehrt, dass die Menschen durch den Einfluss der Autoritäten nicht nur das den Denkgesetzen Widersprechende geglaubt haben, sondern auch bereit gewesen sind, für den Staat Leben und Güter, Frau und Kinder zu opfern, dass jeder nationale Krieg nur durch diese Bereitwilligkeit möglich gewesen ist, und dass solche Thaten zu allen Zeiten als die edelsten und ruhmwürdigsten gefeiert worden sind. Ebenso schneidet sich in Japan der Minister auf Befehl des Mikado den Bauch selbst auf, und noch grösser sind die Grausamkeiten und Verrücktheiten, zu welchen die Religion die Menschen im Laufe der Geschichte bestimmt hat. — Sp. meint, dies seien immer nur Ausnahmen; die Mehrzahl der Bürger werde diese Ansichten nicht theilen; allein auch hier ist er bekanntlich im grossen Irrthume. — In der theologisch-politischen Abhandl. (B. XXXV. 224) erkennt Sp. selbst an: „dass die Geister in gewissem Sinne unter dem Befehle „der Staatsgewalt stehen, da sie viele Mittel hat, um den „grössten Theil der Menschen das glauben, lieben oder „hassen zu machen, was sie will.“

36. Staat. III. §. 9. (S. 68.) Auch diese Stelle zeigt, dass der Staat bei Sp. nur eine Fortsetzung des Naturzustandes seinem Wesen nach ist; der Unterthan wird durch die Furcht vor der Staatsgewalt zum Gehorsam bestimmt und die Staatsgewalt durch Furcht vor den Unterthanen zur Mässigung in ihren Geboten. —

Das Wahre, was in dieser rohen Schale sich verhüllt, ist das Dasein mehrerer erhabenen Autoritäten, welche einander in Schranken halten (B. XI. 67).

37. Religion. III. §. 10. (S. 69.) Die Schwäche dieser Gründe wird jeder Leser bemerken. Ein Philosoph, der über der Religion steht, mag so urtheilen und empfinden, wie hier Sp.; aber er sollte zugleich wissen, dass bei einem Volke, welches mit Ueberzeugung einer Religion zugethan ist, diese Unterscheidung zwischen innerm und äusserm Gottesdienst, zwischen persönlicher Ueberzeugung und Ausbreitung der Religion eine Forderung ist, welche der Natur jedes Volkes widerspricht. Jeder Gläubige und noch mehr ein ganzes gläubiges Volk verlangt für seinen innern Glauben auch die äussere Bethätigung in einem gemeinsamen feierlichen und öffentlichen Gottesdienst, und es wird stets bereit sein, für die Verbreitung seines Glaubens zu wirken und ihr grosse Opfer bis zu dem Märtyrertode zu bringen. Sp.'s Vorschläge zur Beseitigung des Kampfes zwischen Kirche und Staat sind also unausführbar. — Interessant ist die Vergleichung der entsprechenden Stelle in der theologisch-politischen Abhandl. (B. XXXV. 220). Sp. sagt da: „Wenn der „Staat Etwas gegen die Religion befiehlt, so muss man „Gott vor Allem gehorchen, wenn man eine gewisse und „zuverlässige Offenbarung hat. Allein in Betreff der Re„ligion pflegen die Menschen am meisten zu irren und „in grossem Streit Vieles zu erdichten. Deshalb würde, „wenn Niemand einer Staatsgewalt in dem zu gehorchen „brauchte, was er zur Religion rechnet, das Recht des „Staates von der Einsicht und den Leidenschaften der „Einzelnen abhängen. Soll also dieses Recht nicht zer„stört werden, so folgt, dass die Staatsgewalt nach gött„lichem, wie nach natürlichem Gesetz auch das oberste „Recht hat, über die Religion zu bestimmen, was sie für „gut hält, und dass Alle ihren hierüber ergehenden Be„fehlen zu gehorchen verpflichtet sind." — Diese Ausführung weicht erheblich von der in unserem Paragraph ab, und während Sp. in der theologisch-politischen Abhandl. ganz auf dem Standpunkt von Hobbes steht, der in die Staatsgewalt auch die ganze Kirchengewalt verlegt, wiederholt Sp. in unserer, vielleicht zehn Jahre später geschriebenen Abhandlung diese Ansicht nicht, sondern gestattet der Staatsgewalt keinen Eingriff in den innern Glauben, ja selbst bei dem äussern Gottesdienst verlangt er nur, dass man sich dem füge, was hier der Staat verordnen sollte, ohne ihm ein direktes Recht dazu einzuräumen. — Man sieht hieraus, wie Sp. in seinen spätern Jahren sich immer mehr von Hobbes entfernt und Staat und Kirche tiefer zu erfassen gesucht hat.

38. Selbstständig. III. §. 12. (S. 70.) Sp. gebraucht den Ausdruck *„sui juris"*, was im gewöhnlichen Sinne nur die rechtliche Selbstständigkeit ausdrückt; allein bei der Identität von Recht und Macht im Naturzustande bezeichnet es hier zugleich die thatsächliche, aus der eigenen Macht hervorgehende Selbstständigkeit; deshalb ist es mit dem gleich zweideutigen „sein eigener Herr" übersetzt worden. Den Gegensatz bildet das *„alieni juris"*, was hier mit „unselbstständig" übersetzt worden ist.

39. Frieden. III. §. 13. (S. 70.) Insofern Sp. unter dem Frieden einen Vertrag versteht, gehören allerdings mindestens zwei Staaten dazu; insofern aber unter Frieden blos die materiellen Bestimmungen verstanden werden, welche der Sieger dem Besiegten auferlegt, gehört dazu nur die Macht des Siegers, diese Bestimmungen thatsächlich durchführen zu können, und insofern hat das Recht des Friedens keine andere Grundlage wie das Recht des Krieges. Sp. versteht unter Frieden indess auch die Bündnisse zweier oder mehrerer Staaten überhaupt, oder die Staatsverträge, ohne dass gerade ein Krieg vorhergegangen zu sein und durch ihn beendet zu werden braucht.

40. Völkerrecht. III. §. 14. (S. 71.) Diese in den §§. 12—14 ausgesprochenen Grundsätze sind die richtig sich ergebenden Folgen des von Sp. an die Spitze gestellten Satzes, dass die Staaten zu einander sich nur im Naturzustande befinden, wo das Recht so weit geht wie die Macht und nicht weiter. Dieser Satz hebt nicht blos das Vertragsrecht zwischen mehreren Staaten, sondern auch das Völkerrecht überhaupt gänzlich auf. Ein solches Prinzip ist indess auch hier leichter an die Spitze

zu stellen, als in der Besonderung durchzuführen und mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Sp. hat sich Letzteres hier ganz erspart, obgleich schon zu seiner Zeit eine grosse Anzahl völkerrechtlich anerkannter Rechtsgrundsätze unter den Kulturstaaten Europa's bestanden, namentlich für die Kriegführung und Behandlung der Gefangenen, welche Grundsätze in der Regel auch thatsächlich beachtet wurden; deshalb hätte auch der Theoretiker sie nicht so leichthin unbeachtet lassen sollen. Die Frage, ob zwischen selbstständigen Staaten ein von der Macht unabhängiger, wirklicher Rechtszustand bestehen kann, und welches seine Grundlagen sind, hängt theoretisch natürlich mit dem Prinzip zusammen, aus dem ein bestimmtes System das Recht überhaupt ableitet. Unter den Rechtslehrern ist die Frage bestritten; doch neigt die Mehrzahl sich zur Annahme eines Völkerrechts; die Begründung dafür ist indess bisher mangelhaft geblieben. Die realistische Auffassung, welche das Recht von drei selbstständigen Autoritäten ableitet, ist vielleicht auch hier am meisten im Stande, die Wirklichkeit zu verstehen und zu erklären. An sich fehlt für die Staaten eine solche Autorität, mithin auch die Quelle eines Rechts, dem sie unterworfen sein könnten; allein mit der Entwickelung der katholischen Kirche, welche früher die kirchliche Autorität für alle europäischen Staaten darstellte, und mit der Entwickelung des Verkehrs unter den Kulturstaaten Europa's erhob sich für diese Staaten als solche ein Analogon dieser Autorität in dem Oberhaupt der katholischen Kirche und in der öffentlichen Meinung der Gesammtheit der europäischen Völkerfamilie. Daraus erklärt sich die zweideutige und noch jetzt schwankende Natur des Völkerrechts. Diesen *Quasi*-Autoritäten fehlte für die Staaten zwar die volle Natur der Autorität, allein sie hatten für die Geltung ihres Willens doch eine analoge erhabene Stellung; deshalb kann man mit gleich zutreffenden Gründen den Bestand eines wirklichen Völkerrechts bestreiten wie behaupten, und deshalb wird dieses Recht mehr wie jedes andere erst in der Zukunft erstarken, wenn jene Autorität der einen Staatenfamilie Europa's und Amerika's immer mehr erstarken sollte. Das Nähere ist ausgeführt in den Erl. zu Hugo Grotius (B. XV. 25, 37, 39 u. s. w.).

41. Bündniss. III. §. 17. (S. 71.) Dies ist eine Inkonsequenz; auch ein Friedensabschluss oder ein Bündniss hebt den zwischen den selbstständigen Staaten bestehenden Naturzustand nicht auf, da das Recht unter ihnen nur so weit geht wie die Macht. Krieg und Frieden zwischen denselben unterscheiden sich also nach Sp.'s Prinzip in dem Rechtszustande nicht; in beiden Zeiten geht das Recht immer nur so weit wie die Macht und wie das Belieben, die Macht geltend zu machen.

42. Staatsverträge. III. §. 17. (S. 72.) Hier geräth Sp. in eine grobe Sophistik. Jede sittliche Regel wird durch andere beschränkt, welche dadurch scheinbar zu Ausnahmen werden; allein deshalb ist man nicht berechtigt, diese Ausnahmen hier beliebig auszudehnen, weil die Bibel in genau bestimmten Fällen solche Ausnahmen zulässt; insbesondere gestattet die Moral und die Bibel unter Privatpersonen niemals, Versprechen des Nutzens wegen zu brechen. Wenn dessenungeachtet anerkanntermassen die Staatsverträge nicht so streng aufgefasst werden, und hier vielfach das Wohl des Staats über seine Pflicht, einen Vertrag zu erfüllen, gestellt wird, so hätte Sp. dies anders begründen und zeigen sollen, dass jene Vorschriften der Moral und der Bibel nur für die Verhältnisse der Privatpersonen gegeben sind und nur allmählich mit dem Erstarken des Völkerrechts eine Ausdehnung auf Staatsverträge erlangt haben, die aber immer in einem weit beschränkterem Maasse geblieben ist, weil die hier auftretenden Persönlichkeiten ganz anderer Natur sind als der einzelne Mensch. In diesem Sinne ist diese Frage in den Erläuterungen zu Hugo Grotius (B. XV. 40 u. f.) behandelt worden.

43. Privatbesitz am Staate. IV. §. 2. (S. 73.) Es ist möglich, dass Sp. hierbei gegen die feudalen Staatsformen hat polemisiren wollen, wo einzelne Hoheitsrechte, wie die Gerichtsbarkeit, das Recht, Staatsbeamte zu bestellen, Zölle und andere Abgaben zu erheben, Mannschaften auszuheben u. s. w., in das Privateigenthum Einzelner übergegangen und dem Inhaber der Staatsgewalt entzogen waren; doch bleibt dies zweifelhaft, da Sp. im Allgemeinen sich viel zu deduktiv in seinen Entwickelun-

gen hält, um auf dergleichen geschichtliche Zustände Rücksicht zu nehmen.

44. Kap. IV. §. 2. (S. 73.) In Holland, wo Sp. damals (1675) lebte, waren dies sehr praktische Fragen, welche zu vielen Streitigkeiten zwischen den Statthaltern aus dem Hause Oranien und den einzelnen Provinzial-Staaten Anlass gaben. Indess ist es auch hier zweifelhaft, ob Sp. an diese Verhältnisse gedacht haben mag.

45. Kap. IV. §. 3. (S. 73.) Dem Sp. schwebt hierbei nur der demokratische Staat vor.

44 b. Die Staatsgewalt steht über dem Gesetz. IV. § 5. (S. 75.) Schon die römischen Juristen hatten den Satz aufgestellt: *Princeps legibus solutus est*, und sie sind deshalb von den Neuern wegen ihres Servilismus viel getadelt worden, obgleich auch Hugo Grotius und Kant denselben Grundsatz verfechten, die man doch zu den freisinnigen Männern zu rechnen pflegt. Sp. macht hier einen Unterschied, der aber kaum als ein solcher gelten kann. Er unterscheidet nämlich zwischen den Naturgesetzen und den Gesetzen, welche der Staat gegeben hat. Dass der Staat jenen unterworfen bleibt, soweit er in der natürlichen Welt handelnd auftritt, versteht sich von selbst und hat Niemand bezweifelt. Deshalb haben auch die römischen Juristen die Frage nur in demselben Sinne wie Sp. verneint. Auffallend ist hier nur, dass Sp. in §. 4 wiederholt von Ehrfurcht und Scheu *(reverentia et metus)* der Unterthanen gegen die Vertreter der Staatsgewalt als Bedingungen spricht, ohne welche der Staat nicht bestehen könne. Dies sind Begriffe, die Sp. bisher noch gar nicht berührt hat, und die wesentlich sittlicher Natur sind, d. h. sie bezeichnen die Gefühle, welche den Menschen zur Befolgung der Gebote der Autoritäten, auch ohne das Motiv der Lust oder der Furcht, bestimmen. Sp. kann sich in die wahre Natur dieser Gefühle nicht zurechtfinden; sie passen schlecht zu den egoistischen Gefühlen, welche er allein in seiner Ethik und hier behandelt hat, und deshalb gedenkt er derselben hier nur im Vorbeigehen; auch in der Ethik ist deren Behandlung nur höchst mangelhaft erfolgt. Man sehe Ethik Th. 3, L. 52 und Def. 1 im Anhange zu Th. 3 nebst den Erläuterungen dazu. — Fragt man dagegen nach den Gründen, aus denen Sp. ableitet, dass die Staatsgewalt nicht an ihre Gesetze gebunden sei, so fehlen diese bei Sp. gänzlich; Alles läuft bei ihm darauf hinaus, dass die Staatsgewalt an die von ihr gegebenen Gesetze nicht gebunden sei, weil sie blos an die Naturgesetze gebunden sei; ein Satz, der indess nur das Beweisthema wiederholt, aber kein Grund ist. Nach realistischer Auffassung ist diese Begründung leicht zu geben; der Staat kann sich nicht selbst durch seinen Willen verpflichten, weil die Autorität nur für die Untergebenen die Quelle des Sittlichen vermöge ihrer Erhabenheit ist, und diese Erhabenheit nicht für sie selbst besteht. Deshalb kann auch Gott sich nicht selbst verpflichten.

In diesem Satze, dass die Autorität sich nicht selbst verpflichten kann, liegt der wahre Begriff der Souveränetät, die deshalb nicht dem Staate, als solchen, sondern jeder der drei Autoritäten, zukommt, also ebenso dem Fürsten wie dem Oberhaupt der Kirche und dem Volke, als einheitliche Macht. Man sehe B. XI. 54, 144. — Im Sinne Sp.'s war die Begründung seines Satzes, dass die Staatsgewalt an ihre Gesetze nicht gebunden sei, von selbst gegeben, weil in Sp.'s Staat das Recht der Staatsgewalt gegen die Unterthanen und die Pflicht dieser nur auf der Uebermacht des Staats ruht und deshalb, da der Staat seine Macht nicht gegen sich selbst kehren kann, er auch durch seinen Willen und seine Macht sich nicht selbst verpflichten kann.

45 b. Staatsgewalt. IV. §. 6. (S. 75.) Auch hier wird das Wort Recht in einem dem System Sp.'s fremden, nämlich in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht, was für Sp. eine Inkonsequenz ist; denn es ist bereits Erläut. 31 gezeigt worden, dass auch in dem Staate Sp.'s das Recht der Staatsgewalt nur so weit reicht wie ihre Macht, ein Satz, der auch am Schlusse dieses Paragraphen wiederholt anerkannt wird.

46. Politik. V. §. 1. (S. 76.) Mit den Ausführungen dieses Paragraphen will Sp. den Unterschied von Recht und Politik andeuten; letztere hält sich nach

Sp. innerhalb des Rechtes, allein da das Recht einen gewissen Spielraum des Handelns frei lässt, so tritt die Politik ein, um innerhalb dieses Spielraums die Richtung zu bezeichnen, welche jene Aufgabe am besten erfüllt, als welche Sp. in dem folgenden Paragraphen den Frieden und die Sicherheit bezeichnet. — Diese Definition der Politik weicht von der gewöhnlichen ab; sie bezeichnet da das kluge Handeln, im Gegensatz zu dem rechtmässigen Handeln. Das kluge Handeln bindet sich nicht unbedingt an das Recht, sondern geht auch darüber hinaus, wenn der Zweck damit schneller und besser erreicht werden kann. Die Politik bewegt sich vorzugsweise in dem Gebiete, wo das Recht noch nicht zur vollen Strenge sich entwickelt hat, d. h. in dem Verkehr und den Verhältnissen der Staaten untereinander, und im Innern innerhalb der Gesetzgebung. — Der engere Begriff der Politik bei Sp. ist eine Folge seiner Ausdehnung des Begriffes von Recht. Wenn dies nach ihm bei dem Staate mit dessen Macht nach innen und aussen zusammenfällt, so kann natürlich die Politik nur innerhalb dieser Rechtssphäre sich bewegen, weil da, wo man keine Macht hat, das Handeln überhaupt aufhört.

47. Ungeschmälerte Gewalt. V. §. 2. (S. 77.) Dieser zweideutige Ausdruck *(nec jus civitatis absolutum obtinuerit)* bezeichnet weniger das absolute oder unbeschränkte Regiment, im Gegensatz einer regelmässigen Theilung der Staatsgewalt, als ein Regiment, was sich thatsächlich nicht die Machtvollkommenheit erhalten hat, welche in der Staatsgewalt enthalten ist. Diese Auslegung wird durch den Folgesatz bestätigt.

48. Tugend. V. §. 3. (S. 77.) Auch hier darf das Wort „Tugend und Gesetzesbeobachtung“ nicht in der sittlichen Bedeutung genommen werden; es ist vielmehr im Sinne Sp.'s nur die Energie und die Furcht erweckende Machtausübung der Staatsgewalt gemeint, welche die Unterthanen durch Furcht in dem Gehorsam erhält und dabei nur die Klugheit beobachtet, den Bogen nicht zu straff zu spannen. Wenn Sp. in den folgenden Paragraphen von diesen Begriff abweicht und einen Unterschied in dem Regiment, was blos auf Furcht und dem, was sich auf Hoffnung stützt und auf Verbesserung des Lebens gerichtet ist, einführt, so ist dies ein Unterschied, der seiner früher dargelegten Begründung des Staats widerspricht, und welcher zeigt, dass sein Prinzip zur Erklärung der Wirklichkeit nicht ausreicht.

49. Unterschied der Ziele. V. §. 6. (S. 78.) Der Unterschied, den Sp. hier in dem Staatsregiment aus dem Unterschied seiner Ziele ableitet, ist, wie schon in Erl. 48 bemerkt worden, aus dem von Sp. aufgestellten Prinzip des Staats nicht zu rechtfertigen. Die Staatsverbindung wird nach Sp. nur geschlossen, damit eine Macht entstehe, welche der Macht jedes Einzelnen überlegen ist, und welche damit ihren Willen durchsetzen, den Unterthanen gemeinsame Regeln des Handelns vorschreiben und deren Befolgung erzwingen kann. Wenn auch der Zweck dieser Verbindung die Aufhebung der Unsicherheit des Naturzustandes ist, so folgt doch nicht, dass nach der wirklichen Errichtung dieser Staatsmacht deren Inhaber sich an diesen Zweck gebunden halten werden; vielmehr geht ihr Recht nach Sp. von selbst so weit wie die ihnen überwiesene Macht, und es ist also ein reiner Glücksfall, wenn der Inhaber der Staatsgewalt bei seinen Verordnungen den Frieden und die Sicherheit der Einzelnen im Auge behält. So trägt das Prinzip Sp.'s schon in sich selbst seine Widerlegung. Offenbar genügt, wenn der Zweck des Staats erreicht werden soll, nach dem Prinzip Sp.'s nicht die blose Machtübertragung überhaupt, sondern es müssen zugleich Formen für die Ausübung dieser Macht aufgestellt werden, welche diesen Zweck sichern. Dies hat Sp. bis jetzt verabsäumt, und deshalb sucht er es hier in der Lehre der Politik nachzuholen.

Sp. erwähnt nun hier zunächst den Unterschied, ob der Staat durch Krieg und Unterjochung der Einwohner oder ob er durch eine Anzahl Menschen frei errichtet worden. Dieser Unterschied ist hier neu und widerspricht dem Bisherigen, wonach der Staat nur aus dem freien Uebereinkommen abgeleitet worden ist. Man sieht, wie das Eintreten in die konkreten Verhältnisse Sp. von selbst nöthigt, sein abstraktes Prinzip zu ergänzen. Indess wenn auch die freien Menschen bei ihrem Staatsvertrag einen anderen Zweck sich vorsetzen, als die Sieger eines unter-

jochten Volkes, so folgt doch auch daraus noch nicht, dass der Inhaber der von den Freien begründeten Staatsgewalt sie in deren Sinne ausüben werde. Wenn nach Sp. der Inhaber der Staatsgewalt im Naturzustande bleibt, mithin sein Recht so weit geht als seine Macht, so fehlt hier in Sp.'s Lehre alle Vermittelung für Realisirung des von den Bürgern freien beabsichtigten Staatszweckes. Sp. muss deshalb selbst am Schluss von §. 6 anerkennen, dass zwischen den durch Krieg und den durch Vertrag entstandenen Staaten kein wesentlicher Unterschied besteht; nur das Ziel sei verschieden; aber dies gilt nur für das Ziel der machtlosen und zu dem Gehorsam unbedingt verpflichteten Unterthanen, nicht für das Ziel des Inhabers der Staatsgewalt, und auf dieses kommt es doch allein hier an.

Endlich bleibt selbst das Ziel der Unterthanen schwankend und unbestimmt; Sp. nennt es „ein durch „die Vernunft bestimmtes Leben, was nach Verbesserung „strebt." Dies ist durchaus formal, und die nähere Bestimmung bleibt aus. Man kann dies nur ergänzen, wenn man auf die Ethik zurückgeht, wo das durch die Vernunft bestimmte Leben des Einzelnen in seinen besonderen Tugenden näher dargelegt wird. Indess fehlt auch da alle Entwickelung der konkreten sittlichen Gestalten, wie der Ehe, der Familie, des Eigenthums, des Verkehrs, der Vereine u. s. w., durch welche jene abstrakten Tugenden erst Leben und Körper und die Gelegenheit zu ihrer Ausübung erhalten.

50. Kap. V. §. 7. (S. 78.) Dies ist wohl eine Anspielung auf die Hinrichtung König Carl's II. in England durch die Republikaner unter Cromwell, welche Sp. in seiner Jugend mit erlebt hatte.

51. Macchiavelli. V. §. 7. (S. 79.) Dieses Urtheil Sp.'s über Macchiavelli's Fürsten ist bezeichnend für Sp.'s milden Charakter und seinen Mangel an Menschenkenntniss. Macchiavelli hat seinen „Fürsten" nicht geschrieben, um dadurch das Volk von der Monarchie und der Revolution durch das abschreckende Beispiel eines von der Furcht geleiteten absoluten Fürsten abzuhalten, sondern es war ihm wirklich Ernst damit, ein solches Regiment zu begründen, welches er für Italiens Einheit und Freiheit als ein unentbehrliches Uebergangsstadium hielt. Deshalb vertragen sich die Lehren seines Buches sehr wohl mit dem freisinnigen Charakter dieses Mannes, und es spricht nur für seine tiefe Erkenntniss des Staatswesens, dass er die Staatsgewalt nicht den Regeln der Privatmoral unterwirft, sondern selbst vor groben Verletzungen dieser Moral durch den Fürsten nicht zurückschreckt, wenn das Wohl des Ganzen und die Freiheit des Vaterlandes nicht anders vorbereitet und vermittelt werden kann.

52. Auflösung des Staats. VI. §. 1. (S. 79.) Die Vortheile des bürgerlichen Zustandes sind so gross, dass die Menschen allerdings niemals zur vollen Auflösung desselben sich entschliessen werden, wenn jener Zustand einmal erreicht worden ist und bestanden hat: aber eine ganz andere Frage ist es, ob die rohen Naturmenschen in Hoffnung solcher Vortheile, für die sie noch wenig Empfänglichkeit haben, und die mit momentan grossen Opfern erkauft werden müssen, zur Errichtung eines Staats-Vertrags sich entschliessen werden. Man sehe Erl. 24 Deshalb ist diese Zusammenstellung von Errichtung und Auflösung des Staats nicht richtig.

53. Staatsprinzip. VI. §. 3. (S. 80.) Dies ist der neue Grundgedanke, an welchem nun Sp. festhält, und aus dem er alle nun folgenden Vorschläge über die zweckmässige Gestaltung der einzelnen Verfassungsformen, und das Urtheil über ihre Güte und Vorzüge ableitet. — Wenn sowohl der Inhaber der Staatsgewalt wie die Unterthanen auch nach Errichtung des Staats bei Sp. immer im Naturzustande gegen einander stehen und nur durch die Leidenschaften der Furcht und Hoffnung zur Innehaltung der Gesetze bestimmt werden; wenn der Begriff der Achtung vor dem Recht und Gesetz in dem Staate Sp.'s gänzlich fehlt, (Erl. 7 u. 8) so ist es nur folgerecht, dass Sp. auch alle die Mittel, welche für ein vernunftgemässes Leben der Einzelnen im Staate wirken sollen, aus dem Zwange und den Leidenschaften entnimmt, und dass dies ebenso für den Inhaber der Staatsgewalt wie für die Unterthanen gilt. — Nun sind allerdings die Achtung vor

dem Gesetze und die sittlichen Gefühle nur das eine, die Handlungen bestimmende Motiv; daneben besteht noch ein zweites in dem Streben nach Lust und Abwendung des Schmerzes in allen deren Arten, und deshalb ist es gleich verkehrt, den Staat blos auf jenes sittliche Moment gründen zu wollen, wie umgekehrt ihn allein auf das Moment der Lust und Furcht zu gründen, wie hier Sp. thut. Beide Systeme gerathen in die Unwahrheit und können, wenn sie nicht in Luftschlösser sich auflösen wollen, nicht konsequent durchgeführt werden. Auch bei Sp. wird sich dies bewähren. Allein dies hindert nicht, dass man bei dem letzten Systeme, welches sich nur auf die Begierden der Menschen stützt, der Wahrheit vielleicht näher bleibt als bei dem anderen Extreme. Deshalb enthalten die Vorschläge des Sp., wie sie hier folgen, viel Treffendes, was der Staatsmann auch noch heute benutzen kann. — Sp. sucht mit Lösung dieser Aufgabe zugleich den Vorwurf zu beseitigen, der ihm in Erl. 8 gemacht worden ist, und es ist jedenfalls interessant, ihn bei diesem Versuche zu begleiten, da eine solche Maschinerie, wo die widerstreitenden Kräfte der Begierden sich selbst in dem rechten Maasse erhalten sollen, auch nach Sp.'s Zeit nicht blos von Gelehrten und Philosophen, sondern auch von praktischen Staatsmännern, namentlich seit der ersten französischen Revolution, vielfach theoretisch und praktisch versucht worden ist.

54. Kap. VI. §. 3. (S. 80.) Sp. beginnt hier gleich mit der Abwägung der verschiedenen Staatsformen und entwickelt die bekannten, auf der Hand liegenden Bedenken gegen die Uebertragung der Staatsgewalt auf einen Menschen.

55. Kap. VI. §. 4. (S. 80.) Dies ist nicht ernstlich gemeint, wie das Folgende ergiebt.

56. Gut. VI. §. 6. (S. 81.) Auch hier läuft mit diesem „gut" wieder ein zweideutiger, in das Sittliche überspielender Begriff unter. Nach Sp.'s Prinzip wird der Bürger nur durch Furcht und Hoffnung im Gehorsam erhalten; da ist für das „Gut sein" im sittlichen Sinn kein Platz.

53 b. Monarchie. VI. §. 8. (S. 82.) Diese Ausführungen Sp.'s gegen die Monarchie treffen nur die absolute Form derselben und sollen nur zeigen, dass eine solche Staatsform auch physisch unausführbar ist. Deshalb hat sich in Europa an Stelle solcher Despotie das germanische Königthum entwickelt, welches diese Vorwürfe nicht treffen. Ob indess Sp. ein solches als Muster aufzustellen im Sinn hat, ist hier noch nicht zu ersehen, und noch weniger, ob er im Stande sein wird, es in Konsequenz seines Prinzips zu thun.

54 b. Staatsform. VI. §. 9. (S. 82.) Mit diesem Paragraphen beginnt Sp. sein Muster einer monarchischen Verfassung darzustellen; dies geht bis zu Ende dieses Kapitels; in dem folgenden beschäftiget er sich dann mit der Rechtfertigung dieser Vorschläge; es wird deshalb die Kritik derselben sich am besten dieser Rechtfertigung anschliessen. — Es kann auffallen, dass Sp. hier eine von ihm selbst erdachte neue Verfassung bietet, während er im Eingange seiner Abhandlung (Kap. 1, §. 3) sagt, dass hier sich nichts Neues und Brauchbares ausdenken lasse, was nicht schon die Erfahrung gelehrt habe. Soll dies keine Inkonsequenz sein, so kann dieser Ausspruch nur auf die Hauptarten der Verfassungen und ihre wesentlichen Einrichtungen, aber nicht auf das feinere Detail und auf die Verbindung verschiedener Hauptformen bezogen werden. Uebrigens wird das Folgende allerdings ergeben, dass dem Sp. bei seinen Vorschlägen die Verfassungsformen in Holland, seinem Vaterlande, vielfach als Muster vorgeschwebt haben; so dass jener Satz im Eingange sich an ihm selbst bewahrheitet.

55 b. Städte. VI. §. 9. (S. 82.) Schon dieser Paragraph zeigt, dass Sp. bei seinen Vorschlägen von den Kulturzuständen Hollands, seinem Vaterlande, ausgeht, obgleich er diese Vorschläge als allgemein anwendbare hinstellt. In Holland waren die Städte an Einwohnerzahl, Reichthum, Handel und Industrie überwiegend; das platte Land war mehr Pertinenz der Städte; der Landbau und die Dörfer hatten nicht die Bedeutung, wie damals in allen grösseren Staaten Europa's. Deshalb gehen Sp.'s Vorschläge selbst für die Monarchie von diesen Zuständen

Holland's aus, obgleich Holland damals das spanische Joch abgeschüttelt hatte und sich einen Freistaat nannte. Die Städteverfassung bleibt bei Sp. die Grundform des Staats, selbst für die Monarchie. — Der Schlusssatz will sagen, dass die kleineren Städte sich, gleich den Dörfern, einer grösseren und selbstständigen anschliessen müssen.

56 b. Stämme. VI. §. 10. (S. 82.) Das Wort: *Familias* ist hier mit „Stämmen" übersetzt worden. Sp. erläutert es in §. 11; danach sind sie nicht das, was man jetzt Familien nennt, sondern grössere Abtheilungen der Bürgerschaft einer Stadt, welche zunächst durch „Eintheilung", also wohl zunächst nach Distrikten gebildet werden, aber dann nur aus der Nachkommenschaft der ersten Bewohner bestehen, da deren Kinder in das Stammregister eingetragen werden sollen. Sp. hat hier übersehen, dass bei der Beweglichkeit der städtischen Bevölkerung die Mitglieder dieser Stämme sich sehr bald so zerstreuen werden, dass ihre organische Verbindung, auf die Sp. viel Werth legt, kaum wird aufrecht erhalten werden können.

57. Wahl. VI. §. 10. (S. 82.) Wer diese Wahl vorzunehmen hat, sagt Sp. nicht; indess ist wohl anzunehmen, dass er dabei nur an eine Wahl durch den König oder seine Beamten denkt; da er das Wort „wählen" in einem spätern Falle (§. 16 dieses Kap.) ausdrücklich so erklärt.

58. Grund und Boden. VI. §. 12. (S. 83.) Dieser Vorschlag ist einer der stärksten Eingriffe in die Privatverhältnisse, welche sich Sp. bei seiner Gestaltung des Staats erlaubt; da er sonst dergleichen einschneidende Maassregeln gern vermeidet, um die Ausführbarkeit seiner Vorschläge nicht zweifelhaft zu machen, so erklärt sich dies nur daraus, dass Sp. seinen Staat aus dem Naturzustande unmittelbar entstehen lässt; in diesem giebt es nach Sp. noch kein Eigenthum, folglich kann der neue Staat den Grund und Boden ohne Härte für sich behalten. Freilich passt dazu nicht recht, dass das Land in diesem Naturzustande schon bebaut und mit Häusern besetzt sein soll. Man vergl. Kap. VII, §. 19.

59. Verwandte des Königs. VI. §. 14. (S. 83.) Auch dieser Vorschlag gehört zur Klasse der in Erl. 58 bezeichneten; er zielt offenbar darauf ab, die Zahl der Mitglieder der königlichen Familie zu mindern und damit die Verschwörungen und Nachstellungen innerhalb der königlichen Familie zu beseitigen, welche von ehrgeizigen, nach der Herrschaft strebenden Verwandten des Königs leicht ausgehen können. Sp. hat dabei mehr an die Türkei und das oströmische Kaiserreich als an die Kulturstaaten Europa's gedacht. Auch ist unvermeidlich, dass bei einem solchen Vorschlage die königliche Familie bald aussterben muss. Man vergleiche die Rechtfertigung dieses Vorschlages in §. 20, Kap. 8. In §. 23, Kap. 8 legt Sp. den nächsten Anverwandten des Königs noch weitere Beschränkungen auf; sie dürfen nicht in seiner Nähe wohnen und des Kriegshandwerk nicht betreiben.

60. Rath. VI. §. 15. (S. 83.) Dieser grosse Rath ist neben dem Könige die wichtigste Körperschaft in Sp.'s Monarchie. Er ist den Generalstaaten Hollands nachgebildet und hat theils die Stellung eines Parlaments im modernen Sinn, theils die einer verwaltenden Behörde und eines Staatsraths. Durch diesen grossen Rath will Sp. die Uebelstände der absoluten Monarchie beseitigen. Sp. schliesst sich deshalb in seinen Vorschlägen an das germanische Königthum an, in welchem immer an den Ständen des Reichs eine Schranke gegen die Willkür des Königs bestanden hat. Auffallend ist es, dass Sp. nicht die englische Parlamentsverfassung zu diesem Zwecke übernommen hat, wie es später Montesquieu gethan. Dies erklärt sich wohl daraus, dass die englische Parlamentsverfassung zu Sp.'s Zeit in der Revolution unter Cromwell eine schlechte Probe bestanden hatte, welche den friedfertigen Sp. abschreckte.

61. Wahl des Raths. VI. §. 16. (S. 84.) Bekanntlich schwankt auch bei den modernen Volksvertretungen die Einrichtung, ob solche Körperschaften sich zu einem Theile ergänzen, oder ob die eine Versammlung ganz abtreten soll und einer neuen Platz machen. Man neigt jetzt zu dem letzten Prinzip, um der in einem bestimmten Zeitpunkt herrschenden Volksstimmung einen stärkeren Einfluss und

dem Parlament einen einheitlichern Geist zu gewähren. Für Sp.'s grossen Rath lässt sich sein Vorschlag eher rechtfertigen, weil sein Rath zugleich Staatsrath ist und mit der Verwaltung und Rechtspflege zu thun hat.

62. Verwaltung. VI. §. 18. (S. 84.) Diese wichtigen Bestimmungen sind zu schwankend gefasst. Da Sp. später in §. 24 noch der Minister des Königs daneben erwähnt, so scheint er diesem grossen Rath nur die oberste Leitung und Kontrole hier auftragen zu wollen, während die eigentliche Verwaltung durch die Minister und Beamten des Königs geschieht; dennoch ist, wie die folgenden Paragraphen zeigen, diesem Rath eine so eingreifende Thätigkeit bei der Verwaltung zugetheilt, dass daneben eine gute und geregelte Verwaltung der Minister kaum bestehen kann. Sp. hat dies leichter genommen, weil in Holland die Central-Verwaltung damals noch einen geringen Umfang hatte und das Meiste der Verwaltung den einzelnen Städten anheimfiel.

63. Kap. VI. §. 19. (S. 85.) Eine solche Anlehnung der Staatsformen an organische Formen der Natur ist später, nach Sp., noch viel beliebter geworden, obgleich sie im höchsten Grade bedenklich ist.

64. Liste. VI. §. 21. (S. 85.) Wer diese Liste zu führen und die Entscheidung über die Qualifikation des Kandidaten haben soll, sagt Sp. nicht. Da die Aufstellung der Liste und die Wahl nach Stimmen geschieht, so hat er wohl dabei an Mitglieder dieser Stämme gedacht, welche dazu von ihren Stämmen beauftragt werden.

65. Beschlussfähigkeit. VI. §. 22. (S. 85.) Diese Bestimmung über die Beschlussfähigkeit der Versammlung setzt dieselbe bei der grossen Zahl der Mitglieder, die bis zu 3000 steigen kann, so vielen Zufällen aus, dass bei der Ausführung derselben kaum jemals eine beschlussfähige Versammlung zu Stande kommen dürfte.

66. Initiative. VI. §. 25. (S. 86.) Hiernach hat diese Versammlung nicht das Recht der Initiative. Sp. hat dies weder hier noch später gerechtfertigt; er scheint wenig Werth darauf gelegt zu haben, während diese Initiative jetzt als eines der wichtigsten Rechte der Parlamente gilt.

67. Stimmen. VI. §. 25. (S. 86.) Hieraus erhellt, dass die Abgeordneten eines Stammes nur ihren Stamm, nicht das ganze Land, ja nicht einmal ihre Stadt vertreten; der entgegengesetzte Grundsatz hatte sich zu Sp.'s Zeit überhaupt noch nicht, und selbst im englischen Parlament noch nicht entwickelt.

68. Wiederholte Berathung. VI. §. 25. (S. 87.) Diese dreifache Berathung scheint Sp. aus dem englischen Parlament mit dessen drei Lesungen übernommen zu haben. Bei der Grösse der Versammlung hier und bei der Verwaltung, die ihr zugleich obliegt, ist jedoch diese Analogie bedenklich und kann hier von Einzelnen zur Verschleppung der Geschäfte in gefährlicher Weise gemissbraucht werden.

69. Kap. VI. §. 25. (S. 87.) Hiernach ist diese Versammlung in einem Mittelzustand zwischen einer berathenden und beschliessenden Versammlung.

70. Kap. VI. §. 25. (S. 87.) Obgleich Sp. hier abbricht, so sind doch die Geschäfte dieser Versammlung damit noch nicht abgeschlossen; namentlich wird ihr später noch eine wichtige Controlle über die Justizpflege zugetheilt; und nach §. 29 erhält sie aus den Geldstrafen und konfiszirtem Vermögen der Verbrecher ihren Gehalt.

71. Justiz. VI. §. 26. (S. 87.) Auch hier lässt Sp. die wichtige Frage, wie dies Richterkollegium zu bilden sei, unbestimmt. Nach §. 27 soll aus jedem Stamme einer gewählt werden; aber von wem, wird nicht gesagt. Sp. mag wohl auch hier die Wahl durch den König vermittelst Listen im Sinne gehabt haben.

72. Tortur. VI. §. 26. (S. 87.) Dies klingt so, als wenn Sp. die Tortur im Kriminalprozess ganz abschaffen wolle; dies wäre für jene Zeit ein grosser Gedanke ge-

wesen; aber er ist jedenfalls höchst schwankend ausgedrückt. Man sehe noch Kap. VIII. §. 41.

73. Justiz. VI. §. 27. (S. 88.) Auch hier liegt die Holländische Verfassung als Vorbild unter; deshalb bleibt in der Darstellung Vieles so unvollständig. Insbesondere ist anzunehmen, dass für jede Provinz besondere solche Richterkollegien bestanden haben; sonst müsste die Zahl grösser als 51 oder 61 werden.

74. Steinchen. VI. §. 28. (S. 88.) *Calculi,* welches Wort Sp. hier braucht, bezeichnet kleine Steine, die schon im Alterthume nach ihrer schwarzen und weissen Farbe zu Abstimmungen benutzt wurden. Man kann es bei Sp. auch auf Kugeln von solcher Farbe beziehen.

75. Kap. VI. §. 29. (S. 88.) Solche Succumbenzgelder haben im Civilprozess noch bis in die neueste Zeit in Deutschland bestanden.

76. Kap. VI. §. 32. (S. 88.) Dies hängt mit der vor Adam Smith herrschenden Theorie zusammen, wonach die Macht eines Staats nur nach der Zahl seiner Bürger sich bestimmen sollte.

77. Kap. VI. §. 33. (S. 89.) Also nur aus den Blutsverwandten des Königs. (§. 13 dieses Kap.)

78. Krieg. VI. §. 35. (S. 89.) Solche Sätze gehören zu den Abstraktionen des Stubengelehrten; entweder muss dann ein Staat so lange sich ruhig verhalten, bis eine kräftige Gegenwehr zu spät ist, oder der Satz ist nichtssagend, wenn man trotzdem gestatten will, dass zur bessern Abwehr eines drohenden Angriffs der bedrohte Staat den Krieg beginnen und sogar in des Feindes Gebiet einrücken kann.

79. Kap. VI. §. 35. (S. 89.) Dergleichen Bestimmungen zeigen, wie veränderlich das Recht und die Moral ist. Was hier dem milden und sanften Sp. als gerecht erscheint, würde jetzt als die grösste Barbarei einstimmig verurtheilt werden.

80. Kap. VI. §. 36. (S. 89.) Dies gehört zu den Vorsichtsmaassregeln, wie sie in Erl. 7 betrachtet worden sind.

81. Untheilbarkeit. VI. §. 37. (S. 89.) Diese Untheilbarkeit erscheint jetzt selbstverständlich; allein zu Sp.'s Zeit hatte dieser Grundsatz noch Mühe, zur Geltung zu gelangen; man war noch von der Feudalzeit her gewöhnt, das Staatsgebiet wie Grundeigenthum unter mehrere Kinder zu vertheilen.

82. Kap. VI. §. 38. (S. 89.) Dies stimmt nicht mit §. 14 dieses Kapitels, wonach die Blutsverwandten des Königs bis zum vierten Grade nicht heirathen dürfen.

83. Religion. VI. §. 40. (S. 90.) Auch dies sind Abstraktionen des Stubengelehrten, welcher die Macht der Kirche und ihre Natur, als eine dem Staate gleichstehende Autorität, verkennt und meint, die Rechte der Kirche seien nur von der Bestimmung des Staats abhängig. Schon die jüdische Geschichte konnte Sp. das Gegentheil lehren, und ebenso konnten es die Kämpfe des Staats mit der Kirche im Mittelalter: dergleichen Anordnungen sind ebenso verkehrt, als wie wenn ein Gärtner in die Instruktion für seine Leute auch die Vorschrift aufnehmen wollte, wie hoch die Bäume wachsen und welche Früchte sie tragen sollen. Die Autoritäten befinden sich nach dem eignen Anerkenntniss Sp.'s im Naturzustande, wo eines Jeden Recht so weit geht wie ihre Macht, und die Macht der Kirche ist in vielen Gebieten der des Staates überlegen.

84. Verfassung. VII. §. 1. (S. 91.) Für die gewöhnliche Auffassung, welche das Recht und die Gültigkeit der Verfassungen und Grundverträge nach ihrer sittlichen Seite mit in Rechnung stellt, ist dieser Paragraph ganz verständlich. Allein anders stellt sich die Sache nach den von Sp. in den frühern Kapiteln aufgestellten Prinzipien, nach welchen auch im Staate das Recht lediglich mit der Macht zusammenfällt, und die Einzelnen nur deshalb die Verordnungen der Staatsgewalt befolgen, weil Furcht vor Schaden oder Hoffnung

auf Vortheile sie dazu bestimmen. Deshalb besteht, wie schon in Erl. 31 ausgeführt worden ist, auch im Staate Sp.'s innerlich der Natur- und gegenseitige Kriegszustand fort, und die Ruhe und Ordnung ist nur eine äusserliche, durch die Furcht vor der Uebermacht des Staates herbeigeführte.

Wenn dies selbst für die Unterthanen gilt, so gilt es in noch höherem Maasse für die mehreren Staatsgewalten, unter welche die Macht des Staats zur gegenseitigen Ueberwachung und zur Sicherung des Friedens nach Sp. vertheilt werden soll. Uebereinkommen und Festsetzungen und Versprechungen und Eide, welche bei Errichtung des Staats hierüber getroffen und geleistet werden, helfen hierfür zu nichts, weil nach Sp. der Vertrag nicht länger bindet, als dem einen oder dem andern Theile die Macht fehlt, ihn zu brechen. (Kap. III. §. 12—14.) Ebenso nutzlos sind offenbar Rechtsfiktionen, wonach gewisse Beschlüsse und Erklärungen für ewige Beschlüsse des Königs und andere für nicht ergangen anzusehen sind. Dergleichen ist nur innerhalb eines wirklichen Rechtszustandes möglich, aber nicht bei Sp., wo das Recht sich nur nach der Macht bemisst. Sp. erkennt dies in dem §. 2 dieses Kapitels selbst an; deshalb soll seine Verfassung der Art sein, dass sie nicht blos nicht gebrochen werden *darf*, sondern auch nicht gebrochen werden *kann*. Indem aber Sp. sich bei dieser Aufgabe der Mithülfe des sittlichen Moments oder jenes zweiten grossen und mächtigen Beweggrundes aus der *Achtung* entschlägt, erhellt, dass seine Aufgabe eines festen Staatsbaues viel schwerer für ihn geworden ist, ja kaum zu lösen sein mag, wie jeder praktische Staatsmann anerkennen wird, welcher weiss, wie schwer jenes angebliche Gleichgewicht der Gewalten und jene gegenseitige Hemmung der Leidenschaften zu berechnen ist, und wie jede solche selbst wahre Rechnung durch den fortwährenden Hinzutritt neuer, unberechenbarer Momente wieder gestört und zunichte gemacht wird. Deshalb haben die auf solche Rechnung gestützten Verfassungen, selbst die, welche von den ausgezeichnetsten Männern seit der ersten französischen Revolution erdacht und versucht worden sind, keinen Stand gehalten, sondern sind sehr bald wie Kartenhäuser umgeblasen worden. Man kann

nicht sagen, dass Staaten, deren Verfassung alt ist und lange sich erhalten hat, von diesem Standpunkt der blossen klugen Ausgleichung betrachtet, die bessern seien; der Unbestand solcher modernen Versuche kommt wesentlich nur daher, dass ihnen das sittliche Moment als Unterstützung abgeht, was bei alten Verfassungen sich entwickelt hat und den blossen Antrieben des Nutzens stützend und leitend hinzutritt. Daraus erhellt, wie sehr Sp. irrt, wenn er ohne dieses sittliche Moment bei seinem Staatsbau fortzukommen meint. Aber selbst wenn es entbehrt werden könnte, tritt doch für den Einzelnen, namentlich für den in seine Bücher vertieften Gelehrten, die zweite Schwierigkeit ein, dass er als Einzelner nicht vermag, die unendliche Zahl der Motive der Lust und der Furcht zu erschöpfen und richtig gegen einander abzuwägen, welche in einer Gesellschaft von vielen Tausenden von Menschen der verschiedensten Bildung und Beschäftigung deren Handeln bestimmen.

Indem wir es hier zunächst mit der ersten Gründung des Staats zu thun haben und schon hier nach Sp. diese Theilung der Gewalten eingeführt werden soll, fragt es sich also, wie soll dies geschehen? Soll erst der König gewählt und dann der grosse Rath gebildet werden? oder soll die Bildung der Miliz oder die Befestigung der Städte das Erste sein? Offenbar kann nicht Alles auf einmal gemacht werden, und doch hat der Anfang mit jedem einzelnen Theile seine Gefahren. Beginnt man mit dem König, so wird dieser sich hüten, seine einmal erlangte Macht mit dem späten Rathe zu theilen; er wird es gar nicht zur Bildung dieses Raths kommen lassen; beginnt man mit der Miliz, so entsteht ein Prätorianerthum, was den Krieg zum Staats-Prinzip macht; beginnt man mit der Befestigung der Städte, so wird keine von ihren Rechten etwas für die Bildung der einheitlichen Staatsmacht abgeben mögen. — So gewiss dies richtig ist, so gewiss ist es, dass wenn dennoch Monarchien mit solchen oder ähnlichen Schranken bestehen, sie nicht auf diese Weise durch Uebereinkommen der Einzelnen im Naturzustande entstanden sein können. Die Geschichte bestätigt dies auch zur Genüge. Danach zeigen die frühesten Zeiten immer die despotischsten Staatsformen; höchstens theilte sich die Staats- und die Kirchengewalt

auf Vortheile sie dazu bestimmen. Deshalb besteht, wie schon in Erl. 31 ausgeführt worden ist, auch im Staate Sp.'s innerlich der Natur- und gegenseitige Kriegszustand fort, und die Ruhe und Ordnung ist nur eine äusserliche, durch die Furcht vor der Uebermacht des Staates herbeigeführte.

Wenn dies selbst für die Unterthanen gilt, so gilt es in noch höherem Maasse für die mehreren Staatsgewalten, unter welche die Macht des Staats zur gegenseitigen Ueberwachung und zur Sicherung des Friedens nach Sp. vertheilt werden soll. Uebereinkommen und Festsetzungen und Versprechungen und Eide, welche bei Errichtung des Staats hierüber getroffen und geleistet werden, helfen hierfür zu nichts, weil nach Sp. der Vertrag nicht länger bindet, als dem einen oder dem andern Theile die Macht fehlt, ihn zu brechen. (Kap. III. §. 12—14.) Ebenso nutzlos sind offenbar Rechtsfiktionen, wonach gewisse Beschlüsse und Erklärungen für ewige Beschlüsse des Königs und andere für nicht ergangen anzusehen sind. Dergleichen ist nur innerhalb eines wirklichen Rechtszustandes möglich, aber nicht bei Sp., wo das Recht sich nur nach der Macht bemisst. Sp. erkennt dies in dem §. 2 dieses Kapitels selbst an; deshalb soll seine Verfassung der Art sein, dass sie nicht blos nicht gebrochen werden **darf**, sondern auch nicht gebrochen werden **kann**. Indem aber Sp. sich bei dieser Aufgabe der Mithülfe des sittlichen Moments oder jenes zweiten grossen und mächtigen Beweggrundes aus der **Achtung** entschlägt, erhellt, dass seine Aufgabe eines festen Staatsbaues viel schwerer für ihn geworden ist, ja kaum zu lösen sein mag, wie jeder praktische Staatsmann anerkennen wird, welcher weiss, wie schwer jenes angebliche Gleichgewicht der Gewalten und jene gegenseitige Hemmung der Leidenschaften zu berechnen ist, und wie jede solche selbst wahre Rechnung durch den fortwährenden Hinzutritt neuer, unberechenbarer Momente wieder gestört und zunichte gemacht wird. Deshalb haben die auf solche Rechnung gestützten Verfassungen, selbst die, welche von den ausgezeichnetsten Männern seit der ersten französischen Revolution erdacht und versucht worden sind, keinen Stand gehalten, sondern sind sehr bald wie Kartenhäuser umgeblasen worden. Man kann

nicht sagen, dass Staaten, deren Verfassung alt ist und lange sich erhalten hat, von diesem Standpunkt der blossen klugen Ausgleichung betrachtet, die bessern seien; der Unbestand solcher modernen Versuche kommt wesentlich nur daher, dass ihnen das sittliche Moment als Unterstützung abgeht, was bei alten Verfassungen sich entwickelt hat und den blossen Antrieben des Nutzens stützend und leitend hinzutritt. Daraus erhellt, wie sehr Sp. irrt, wenn er ohne dieses sittliche Moment bei seinem Staatsbau fortzukommen meint. Aber selbst wenn es entbehrt werden könnte, tritt doch für den Einzelnen, namentlich für den in seine Bücher vertieften Gelehrten, die zweite Schwierigkeit ein, dass er als Einzelner nicht vermag, die unendliche Zahl der Motive der Lust und der Furcht zu erschöpfen und richtig gegen einander abzuwägen, welche in einer Gesellschaft von vielen Tausenden von Menschen der verschiedensten Bildung und Beschäftigung deren Handeln bestimmen.

Indem wir es hier zunächst mit der ersten Gründung des Staats zu thun haben und schon hier nach Sp. diese Theilung der Gewalten eingeführt werden soll, fragt es sich also, wie soll dies geschehen? Soll erst der König gewählt und dann der grosse Rath gebildet werden? oder soll die Bildung der Miliz oder die Befestigung der Städte das Erste sein? Offenbar kann nicht Alles auf einmal gemacht werden, und doch hat der Anfang mit jedem einzelnen Theile seine Gefahren. Beginnt man mit dem König, so wird dieser sich hüten, seine einmal erlangte Macht mit dem späten Rathe zu theilen; er wird es gar nicht zur Bildung dieses Raths kommen lassen; beginnt man mit der Miliz, so entsteht ein Prätorianerthum, was den Krieg zum Staats-Prinzip macht; beginnt man mit der Befestigung der Städte, so wird keine von ihren Rechten etwas für die Bildung der einheitlichen Staatsmacht abgeben mögen. — So gewiss dies richtig ist, so gewiss ist es, dass wenn dennoch Monarchien mit solchen oder ähnlichen Schranken bestehen, sie nicht auf diese Weise durch Uebereinkommen der Einzelnen im Naturzustande entstanden sein können. Die Geschichte bestätigt dies auch zur Genüge. Danach zeigen die frühesten Zeiten immer die despotischsten Staatsformen; höchstens theilte sich die Staats- und die Kirchengewalt

in die Ausbeutung der Unterthanen. Erst mit dem Erstarken der dritten Autorität, der des Volkes durch Wissen und Reichthum, tritt thatsächlich die Schranke gegen jene Gewalten ein, nach welcher Sp. sucht. Die beschränkte Monarchie ist deshalb kein Sprung aus dem Naturzustande durch Vertrag, sondern ein langsamer, durch Jahrhunderte sich hinziehender Prozess und Kampf, der nur sehr allmählich und nach vielfachen Fehlgriffen und zeitweisen Ueberstürzungen die passenden Einrichtungen zu bilden vermocht hat, welche sich als ein schützender Damm gegen die Leidenschaften bewähren. So wie dieser Prozess ein langsamer, durch Jahrhunderte sich hinziehender Vorgang ist, so haben auch alle Angehörigen des Staats je nach ihren Kräften daran mit geholfen, und insbesondere haben die besten Könige und die ausgezeichnetsten Staatsmänner aller Jahrhunderte ihre Kräfte dafür eingesetzt. Deshalb kann dieser Vorgang nicht durch eine plötzliche Revolution oder durch die Erfindung eines einzigen Kopfes, sei er auch noch so genial, ersetzt werden. Deshalb sind auch alle sogenannten neuen Verfassungen, selbst wenn sie sich äusserlich als den Kodex eines neuen Staatsrechts bieten, dennoch, insofern sie lebenskräftig sind, zum grössten Theile ihres Inhaltes nur Wiederholung oder Legalisation dessen, was schon bestanden hat, und die neuen Zuthaten sind nur ein kleiner Theil des Ganzen, der sich erst zu bewähren hat. Man kann nicht ersehen, ob Sp. diese Schwierigkeiten für die Gründung seines Staates gekannt hat oder nicht; doch hat es den Anschein, als wenn er bei dieser Gestaltung seines monarchischen Regiments nicht von dem Naturzustande ausgegangen ist; vielmehr scheint er dabei von einem bereits bestehenden Staate und kultivirten Volke auszugehen, bei welchem günstige Verhältnisse eine Uebereinstimmung aller bisherigen Staatsgewalten und Unterthanen behufs Umwandlung der Verfassung in eine solche beschränkte Monarchie herbeigeführt haben. Von diesem Gesichtspunkte aus darf man dann seine Vorschläge nicht vom Anfang ab als eine Unmöglichkeit unbesehens verwerfen, sondern man hat, von dieser Möglichkeit ausgehend, sich deren Prüfung zu unterziehen. Dessenungeachtet hat eine solche Kritik sich jetzt nur auf das Nothwendigste zu beschränken, da der Ablauf zweier

Jahrhunderte seit Abfassung dieses Werkes die Welt gar sehr verändert und den Boden und die Werkstätte für den Verfassungsbau völlig umgewandelt hat. Das Interesse, welches diese Abhandlung Sp.'s von hier ab beansprucht, ist deshalb mehr ein litterarisch-historisches als ein praktisches.

85. Obliegen. VII. §. 3. (S. 92.) Dieses „obliegen" ist nicht im ethischen Sinne zu nehmen; wenigstens wäre es dann inkonsequent; es kann nur so verstanden werden, dass der eigene Nutzen des Königs es erfordert.

86. Wahl. VII. §. 4. (S. 93.) Man kann sagen, dass dieselben Gründe auch dem allgemeinen gleichen Wahlrecht der Gegenwart zu Grunde liegen. Indess ist zwischen diesem grossen Rath und den modernen Parlamenten der bedeutende Unterschied, dass jener nicht blos die legislative Thätigkeit übt, sondern auch die höheren Staatsangelegenheiten mit zu leiten und in die Exekutive einzugreifen hat. Dazu gehört aber mehr als Geschick und Uebung in Privatgeschäften und deshalb hat sich auch geschichtlich die Thätigkeit solcher grossen Versammlungen immer mehr auf die Legislative zurückgezogen.

87. Kap. VII. §. 5. (S. 94.) Diese Folge ist logisch nicht zu bestreiten, aber thatsächlich wird sie nicht eintreten, wenn der König sich stark genug fühlt, die Anträge des Rathes unbeachtet zu lassen. Nach Sp. hat der König mit der Macht auch das Recht dazu, und so zeigt sich, wie solche Verfassung, ohne sittliche Elemente und Achtung, immer im Schwanken sich befinden wird.

88. Tugend. VII. §. 6. (S. 94.) Auch die „Tugend" ist hier keine sittliche im gewöhnlichen Sinne, sondern nur die durch die Vernunft richtig geleitete Berechnung des eigenen Nutzens, unter welcher richtigen Berechnung Sp. allerdings auch versteht, dass man seinen Nebenmenschen helfe, wie sich selbst.

89. Kriegslust. VII. §. 7. (S. 94.) Wie trügerisch solche Berechnungen sind, lehrt die Geschichte an dem Senat in den Zeiten der alten römischen Republik; bei diesem hätten alle diese Motive so, wie Sp. meint, wirken müssen; allein es ist doch nicht geschehen. — Zu

dem kommt, dass auch die Friedensliebe übertrieben werden kann, wenn man gefährliche Nachbaren hat; deshalb kann ein solcher Rath leicht aus Friedensliebe sich sein eigenes Grab graben. Ein verwandtes Beispiel liefern die Reichstage des vormaligen deutschen Reiches seit dem westphälischen Frieden.

90. Krieg. VII. §. 8. (S. 95.) Auch diese Ansichten sind höchst bedenklich. Bekanntlich ist der Grundeigenthümer vom Kriege, namentlich nach dem barbarischen Kriegsrecht, wie es noch zu Sp.'s Zeiten galt, mehr bedroht, als der Kapitalist; da selten ein Krieg so verheerend ist, dass er das bewegliche Kapital der Industrie und des Handels ganz zerstören und damit die Zahlungsfähigkeit der Schuldner bei wieder eingetretenem Frieden herbeiführen sollte.

91. Bestechung. VII. §. 9. (S. 95.) Die bekannten Erfahrungen mit dem Repräsentantenhause und den Senatoren in Nord-Amerika zeigen, dass auch diese Berechnung trügerisch ist.

92. Kap. VII. §. 10. (S. 96.) Es ist irrig, wenn Sp. erwartet, dass die Wahlkörper ihre Rechte energisch vertheidigen werden; es fehlt ihnen dazu die Organisation, und die Staatsstreiche in allen Ländern seit 1789 haben dies hinreichend bestätigt.

93. Kap. VII. §. 11. (S. 96.) Auch dies sind fromme Wünsche und Selbsttäuschungen eines sanften und friedliebenden Gelehrten, welchen die Erfahrung Hohn spricht. Wie viel Parlamente sind nicht durch die Könige in Europa vertrieben, wie oft sind nicht die Wahlgesetze durch Staatsstreiche geändert worden, und sehr oft sind solche Gewaltmaassregeln durch die öffentliche Meinung und das Volk selbst unterstützt worden; denn dergleichen Körperschaften neigen ebenso leicht zu despotischen Maassregeln, wie Alleinherrscher.

94. Wehrpflicht. VII. §. 12. (S. 97.) Der Werth der allgemeinen Wehrpflicht für die Freiheit der Bürger ist hier von Sp. richtig erkannt; indess collidirt diese Pflicht in hohem Maasse mit den Vortheilen der Arbeitstheilung und der Bequemlichkeit der höhern Klassen, so dass sie auch jetzt in den meisten Staaten Europa's gerade im Volke und in den Parlamenten den grössten

Widerstand findet; selbst die bitteren Erfahrungen Frankreichs im Jahre 1870 werden kaum zureichen, diese Institution dort in der Strenge einzuführen, wie nöthig ist, wenn sie ihre heilsamen Folgen entwickeln soll. Wie ist daher an Verwirklichung solcher Vorschläge zu denken, wenn die Organe des Volkes und der König gleich sehr dagegen sind?

95. Kap. VII. §. 14. (S. 98.) Sp. wird damit die Ermordung des Kaisers Galba auf Anstiften seines Nachfolgers, Otho meinen, welche Tacitus Kap. 41, Buch 1 seiner Geschichten erzählt.

96. Kap. VII. §. 14. (S. 98.) Diese Lehren der Geschichte sind nicht zu bestreiten, aber leider werden sie von den Leidenschaften ehrgeiziger und herrschsüchtiger Könige nur selten beachtet.

97. Städte. VII. §. 16. (S. 99.) Diese Folgen grosser und befestigter Städte sind nicht zu leugnen; allein sie bergen auf der andern Seite nicht minder grosse Gefahren, weil sie diesen Städten die Mittel geben, sich der Centralregierung nachhaltig zu widersetzen. Die Kämpfe der republikanischen und oranischen Partei in Sp.'s eigenem Vaterlande konnten ihn hierüber belehren; das neueste Beispiel liefert Paris im Jahre 1871.

98. Bürgerwehr. VII. §. 17. (S. 99.) Die neue Zeit hat trotzdem vergeblich versucht, zur Bürgerwehr oder Nationalgarde zurückzukehren. Die damit verbundene grosse Störung in den bürgerlichen Geschäften und die starke Spannung zwischen den besitzenden und besitzlosen Klassen der heutigen Gesellschaft haben die Frage der Organisation der Militärmacht zu einer der schwierigsten in den modernen Kulturstaaten gemacht.

99. Feldherr. VII. §. 17. (S. 99.) Auch hier denkt Sp. nur auf Schutz von der einen Seite; allein ebenso nothwendig ist es, einen erprobten und erfahrenen Feldherren dem Feinde für den ganzen Krieg entgegenstellen zu können; deshalb sind diese Vorschläge Sp.'s, welche der alten Geschichte entlehnt sind, in der modernen Zeit nicht mehr befolgt werden. Ein altes angestammtes Königshaus giebt jetzt in der Regel gegen jene Gefahren, welche Sp. bekämpfen will, den genügenden Schutz.

100. Grund und Boden. VII. §. 19. (S. 100.) Diese Gründe gegen das Privateigenthum am Grund und Boden sind, selbst rein theoretisch aufgefasst, hinfällig; denn der Staat wird eben deshalb errichtet, um die im Naturzustande nicht mögliche Sicherheit zu erlangen; ganz abgesehen, dass die Anhänglichkeit an den selbst bebauten Grund und Boden zu den stärksten Trieben gehört, und durch keine Staatsform unterdrückt werden kann. Dieser gewaltsame und dabei gar nicht nothwendige Vorschlag Sp.'s erklärt sich nur aus dem Nationalcharakter der Juden, die damals bereits seit 1600 Jahren ein wanderndes Leben geführt hatten. Sp. mag diesen Charakterzug ererbt haben. Auch die den Landbau überwiegende Industrie und der Handel Hollands mögen auf diesen Vorschlag Sp.'s eingewirkt haben.

101. Kap. VII. §. 21. (S. 101.) Dies scheint ein Allegat aus Tacitus zu sein.

102. Gehalte der Richter. VII. §. 21. (S. 101.) Die Erfahrungen der spätern Zeit haben eher das Gegentheil ergeben, und man ist deshalb auf feste Gehalte der Richter und Beseitigung aller Sporteln für dieselben zurückgegangen. Am gefährlichsten wäre es, die Geldstrafen und konfiszirten Güter ihnen als Einkommen zu überweisen. Selbst nach altdeutschem Recht fielen diese an den Gerichtsherrn, nicht an den Richter.

103. Kap. VII. §. 22. (S. 101.) Diese Argumente sind so offenbar schwach, dass kaum begreiflich ist, wie ein Mann, wie Sp., sie den Lesern bieten kann. Alle öffentlichen Dienstzweige kommen in ihren Folgen Allen zu Gute, und der, welcher seine Kraft irgend einem dieser Zweige widmet, kann deshalb in dem einen Falle so gut, wie in dem andern, einen Lohn fordern. Eher können noch die Aemter des Friedens durch ihre Ehre entschädigen, wie die alten Freistaaten zeigen; ein Soldat ohne Sold ist dagegen auf Plünderung angewiesen, und kein Heer kann dabei bestehen.

104. Heirathen des Königs. VII. §. 24. (S. 102.) Diese Gefahren sind durch die moderne Entwickelung der Staaten in anderer Weise beseitigt worden; die Macht des Volkes ist gegenüber der des Königs in den Kulturstaaten so gestiegen, dass diese Familienverbindungen auf die Politik der Staaten kaum noch einen Einfluss haben.

105. Kap. VII. §. 25. (S. 104.) Dieser Paragraph ist ziemlich unklar gefasst und zeigt, dass Sp. noch zu keiner Revision dieser Schrift gekommen, sondern durch den Tod daran verhindert worden ist. Der Schluss des Paragraphen deduzirt für die Wahlmonarchie, während im Anfange die Erbmonarchie begründet wird. Vielleicht hat Sp. nur den damals geltend gemachten Grund für letztere bekämpfen wollen, wonach das Erbrecht des Nachfolgers im Staate auf die Gesetze über das Erbrecht unter Privatpersonen gestützt wurde. Mit Recht lehnt sich Sp. gegen diese Analogie auf, welche die Staatsgewalt, wie Privateigenthum behandelt, und dies verdient um so mehr Beachtung, als zu seiner Zeit diese Ansicht, welche jetzt selbstverständlich ist, noch keinesweges in das allgemeine Rechtsbewusstsein übergegangen war.

106. Kap. VII. §. 26. (S. 104.) Auch dieser Paragraph ist flüchtig und unklar gefasst. Was heisst: „ein freies Volk?" Sp. scheint damit ein Volk unter demokratischer Staatsform zu meinen, allein bei diesem gilt der Schlusssatz, von der Gefahr jeder gewaltsamen Verfassungsveränderung ebenso wie bei dem Volke in einem monarchischen Staate. Vielleicht hat Sp. damit eine freiwillige Staatsveränderung, im Gegensatz zur gewaltsamen, gemeint; allein dann passt der Zusatz nicht: „was andere Formen gewöhnt ist." Soll aber mit dem freien Volke *(a libera multitudine)* der Naturzustand gemeint sein, so würde auf diese Weise eine gemässigte Monarchie nie zu Stande kommen. Man sehe Erl. 24.

107. Kap. VII. §. 27. (S. 104.) Hiermit meint Sp. wohl die Erhebung in den Adelstand oder die Einsetzung in Ehrenämter, wie sie in den absoluten Monarchien vorkommen. Sp. scheint in dem Folgenden auf die zu seiner Zeit herrschenden gesellschaftlichen Zustände in Frankreich anzuspielen.

108. Oeffentlichkeit. VII. §. 29. (S. 106.) Dieses Eintreten für die Oeffentlichkeit aller Staatsthätigkeit ist dem Sp. hoch anzurechnen; er stand damit für seine Zeit ziemlich allein; aber die spätere Entwickelung hat ihm Recht gegeben.

109. Arragonien. VII. §. 30. (S. 108.) Das Hauptereigniss dieser Geschichte bezieht sich auf das 1162 eingetretenem Aussterben des damaligen Herrscherhauses von Arragonien, welches von den Königen von Navarra abstammte. Es wurde darauf der Graf Berengar IV. von Barcelona von den Ständen zum König von Arragonien gewählt, und damals werden die hier erwähnten beschränkenden Einrichtungen getroffen worden sein. Für die spätere Zeit ist zu erwähnen, dass Arragonien seine alten Vorrechte und Gesetze noch länger sich erhielt und erst in Folge seiner Parteinahme für Oestreich in dem spanischen Erbfolgekriege, im Anfange des 18. Jahrhunderts von den neuen Bourbonischen Königen seiner Privilegien beraubt wurde.

110. Kap. VIII. §. 1. (S. 109.) Man sehe §. 17, Kap. 2.

111. Aristokratie. VIII. §. 1. (S. 109.) Unter Aristokratie versteht man im wörtlichen, noch bei Plato vorherrschenden Sinne, die staatliche Herrschaft der Besten, d. h. der Weisesten, Erfahrensten und Tugendhaftesten. Allein da diese Eigenschaften schwer erkennbar sind, auch im wirklichen Leben die materiellen Mächte des Vermögens und der Familienverbindungen jene idealen Vorzüge an Macht überwiegen, so hat sich der Begriff der aristokratischen Staatsform sehr bald in den einer staatlichen Herrschaft des Geburtsadels oder des Geldadels, als der vornehmsten Klasse der Gesellschaft, umgewandelt und in den meisten Aristokratien werden diese Vorrechte durch Vererbung und nur seltner durch Wahl übertragen. Das Eigenthümliche der Aristokratie liegt also in der Herrschaft des vornehmsten Standes, der sich gegen die niederen Stände streng abschliesst und gegen diese der Zahl nach der kleinere ist.

Sp. hat aber diesen Begriff beinah in das Gegentheil verkehrt; er legt das Gewicht nur auf die Wahl, durch welche bei dieser Staatsform die Theilnahme an der Staatsgewalt erlangt wird; der Stand der Patrizier bildet sich bei ihm ursprünglich durch Auswahl aus dem ganzen Volke, und wird auch auf diese Weise immer ergänzt. Dabei verlangt Sp. einen sehr zahlreichen Patrizierstand; mindestens einen Patrizier auf 50 Einwohner. Den Unterschied gegen den demokratischen Staat setzt Sp.

lediglich darin, dass in letzterem nicht die Wahl, sondern die Abstammung von einem Bürger oder die sonstige Erlangung des Bürgerrechts die Theilnahme an der Staatsgewalt gewährt (man sehe §. 1, Kap. 11). Sp. lässt aber hierbei grosse Beschränkungen eintreten; diese Theilnahme kann an ein höheres Alter oder an die Entrichtung einer hohen Steuerquote gebunden sein; in diesem Falle kann es leicht kommen, dass die Zahl der Inhaber der Staatsgewalt in dem demokratischen Staate geringer, als in dem aristokratischen ist. Offenbar widerstreiten diese Begriffsbestimmungen Sp.'s nicht blos dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte, sondern sie verwischen auch die sachlichen unterscheidenden Merkmale dieser beiden Staatsformen. Daher kommt es denn auch, dass Sp. nicht blos die zu seiner Zeit bestehenden republikanischen Verfassungen von Venedig und Genua zu den Aristokratien rechnet, sondern auch die Staatsform der Römer unter der Republik und ebenso die Republik der vereinigten Niederlande, welche während seines Lebens aus dem Kampfe gegen die Könige von Spanien hervorgegangen war. Daraus erklärt sich auch der von den Römern entlehnte Name der Patrizier für den herrschenden Stand, und dass Sp. bei der besondern Gestaltung seiner Aristokratie wesentlich die in Holland damals bestehenden Einrichtungen zum Vorbilde genommen hat. Unter diesen Umständen weiss man bei dieser Staatsform Sp.'s oft nicht, ob man es mit einer Republik oder mit einer Aristokratie zu thun hat, und jedenfalls gehören seine Einrichtungen, die er trifft, mehr der republikanischen als der aristokratischen Form im gewöhnlichen Sinne dieser Worte an.

Der Grund dieser Abweichung von den gebräuchlichen Begriffen ist nicht näher zu ersehen. Zunächst scheint Sp. durch den Wortsinn darauf geführt worden zu sein; ἄριστος heisst im Griechischen der beste; in §. 2, Kap. 11 gebricht Sp. selbst dieses Wort, und da diese Eigenschaft sich nicht nach der Geburt und dem Vermögen oder andern Vorrechten, sondern nach dem Charakter und Kenntnissen bestimmt, so glaubte Sp., dass diese Besten nur durch Wahl gefunden werden könnten, und dass somit zur Herrschaft der Besten die Wahl derselben eine unentbehrliche Bedingung sei. Sodann kam es ihm bei seiner Vorliebe für scharf bestimmte Begriffe

darauf an, ein festes Merkmal für diese Staatsform zu gewinnen, und dieses Merkmal bot sich ihm am einfachsten in der Wahl. — Eine Folge dieser eigenthümlichen Begriffsbestimmung ist, dass man bei der Beurtheilung der hier von Sp. gebotenen aristokratischen Staatsform auf einem weit schwankenderen Boden steht, als bei seinem monarchischen Staate; es fehlt hier der klare Anhalt geschichtlicher Beispiele, und das, was Sp. bietet, ist eine Verbindung aus thatsächlich sehr verschiedenen Staatsformen, für deren Ausführbarkeit und Harmonie die Geschichte den Leser ohne Anhalt lässt. Eine weitere Folge ist, dass Sp. auch in der Entwickelung dieser Staatsform sich mehr in eigenen Combinationen hat ergehen müssen als bei seiner Monarchie, und dass die Schwächen des von ihm gebotenen angeblich höchst dauerhaften aristokratischen Staates viel grösser und auffallender sind als bei seiner Monarchie. Auch verliert sich Sp. hier oft in ein Detail, was die Grenzen dieser Abhandlung überschreitet, während andere wichtige Einrichtungen unerwähnt bleiben. Deshalb steht diese letzte Hälfte seines Werkes der ersten an innerm Werthe erheblich nach, und indem Sp. sich hier mehr in künstlichen Berechnungen ergehen musste, konnte es nicht fehlen, dass er in ähnliche Fehler, wie Plato, bei seinem Staatsbau verfallen musste. — Das Folgende wird mannichfache Beläge zu diesen Bemerkungen liefern, die vorauszuschicken waren, um den Leser im Allgemeinen zu orientiren.

112. Optimaten. VIII. §. 2. (S. 110.) Sp. nennt sie *Optimates;* es sind die durch Vermögen und Ansehen in dem Volke am meisten Hervorragenden, mit deren Auswahl zu Inhabern der Staatsgewalt bei Errichtung des aristokratischen Regiments der Anfang gemacht worden ist, und welche nun durch Cooptation den Patrizierstand herstellen sollen. Diese Entstehung des herrschenden Standes widerspricht aller Geschichte; in Wirklichkeit ist ein solcher herrschender Stand immer nur aus den Siegern eines überwundenen Stammes hervorgegangen, wie z. B. bei den Römern in Bezug auf die Bewohner der Provinzen, oder bei den Türken in Bezug auf die Grossen ihres Reichs, oder er hat sich allmälich aus dem Adel der Nation gebildet, der immer auf Erbrecht beruhte; aber niemals hat sich ein Volk entschlossen, freiwillig einer zahlreichen Klasse aus sich selbst die Herrschaft zu übertragen.

113. Kap. VIII. §. 3. (S. 111.) Diese und die folgenden Betrachtungen passen ebenso auf die demokratische Staatsform; dies bestätigt, was in Erl. 111 gegen die künstlichen Begriffsbestimmungen dieser Formen, wie sie Sp. aufgestellt hat, gesagt worden ist.

114. Unbeschränkt. VIII. §. 3. (S. 111.) Sp. will mit dieser Eigenschaft des „Unbeschränkten“ keinen Tadel, vielmehr einen Lob aussprechen. Nach ihm ist jede Herrschaft, je unbeschränkter sie ihrer Natur nach sein kann, dem Ideal des besten Staats um so näher. Das Königthum hat Sp. nicht deshalb beschränkt dargestellt, weil diese Schranken an sich selbst als ein Vorzug anzusehen sind, sondern weil sie, zwar an sich ein Uebel, dennoch wegen der Gebrechlichkeit einer Person nothwendig sind und deshalb als das geringere Uebel zu wählen sind. Die Gefahr des Missbrauchs einer unbeschränkten Gewalt durch ein aristokratisches Regiment wird in §. 6 widerlegt.

115. Volksberathung. VIII. §. 4. (S. 111.) Dieser Schluss ist die reine theoretische Konsequenz aus den selbst gemachten Prämissen. Geschichtlich haben beinah in allen Aristokratien, namentlich im Alterthume auch Versammlungen des Volkes zur Theilnahme an einzelnen Staatsakten bestanden und das aristokratische Regiment verträgt sich damit so gut, wie das monarchische. Sp. ist selbst genöthigt, diesen thatsächlichen Zustand anzuerkennen.

116. Gilden. VIII. §. 5. (S. 112.) Sp. meint hier die Verfassung der ehemaligen freien deutschen Reichsstädte, wo neben den Patriziern die niederen Stände in der Form von Gilden oder Zünften an der Regierung der Stadt Antheil nahmen.

117. Kap. VIII. §. 6. (S. 112.) Diese naiv-ideale Auffassung bestätigt, was in Erl. 111 für diesen zweiten Theil des Werkes gesagt worden.

118. Aristokratisches Regiment. VIII. §. 7. (S. 113.) Die Vorliebe Sp.'s für die aristokratische Regierungsform leuchtet durch diese ganze Abhandlung hindurch. Sie erklärt sich aus seinen Aufenthalt in Holland, was er nie

verlassen hat und was gerade damals in der Blüthe seiner Macht und seines Glanzes stand und von Sp. zu dem aristokratischen Regiment in seinem Sinn gerechnet wurde. Damit scheint eine Stelle in Kap. 16 der theologisch-politischen Abhandlung im Widerspruch zu stehen, (B. XXXV, 215) wo Sp. sagt: „dass der demokratische „Staat der natürlichste scheint und der welcher der Frei-„heit, welche die Natur jedem gewährt, am Nächsten „kommt, weil hier die Uebertragung des natürlichen „Rechtes an die Mehrheit der ganzen Gemeinschaft er-„folgt, von der es selbst ein Theil bildet.“ Allerdings laufen bei Sp. die Begriffe von aristokratischer und demokratischer Staatsform in einander; doch zeigt dieser Unterschied beider Stellen immer so viel, dass Sp. seine politischen Ansichten im reiferen Alter modifizirt hat, was ihn nur zur Ehre gereicht.

119. Stämme. VIII. §. 8. (S. 113.) Die Versammlungen des Senats werden nämlich hier aus den Patriziern gebildet, so dass Volkswahlen nicht nöthig sind.

120. Kap. VIII. §. 9. (S. 113.) Dieser Satz ist noch ein Stück aus dem alten Merkantil-System, was erst im folgenden Jahrhundert durch Adam Smith gestürzt worden ist.

120. Kap. VIII. §. 9. (S. 114.) Die einen solchen Bestimmung entgegenstehenden Schwierigkeiten sind bereits in Erl. 99 dargelegt.

122. Grund und Boden. VIII. §. 10. (S. 115.) Sp. geht von der Vorstellung aus, dass bei der Staatsbildung thatsächlich Grund und Boden noch von Niemand in Besitz genommen und deshalb von selbst dem entstehenden Staat als Eigenthum zufalle, über das er beliebig und ohne jemand zu verletzen, verfügen kann.

123. Neue Wohnsitze. VIII. §. 12. (S. 115.) Dem Sp. schwebt bei dieser Darstellung nur die Staatenbildung vor, welche durch Colonien erfolgt, die von einem kultivirten Staate in unkultivirte Gegenden abgesendet werden. Allein geschichtlich ist dieser Fall der seltenere und der gewöhnliche vielmehr der, wo aus Familien und Stämmen mit Grundbesitz oder Heerdenbesitz durch die Macht eines angesehenen Familienoberhauptes in Folge von Kriegen oder eines anderen Umstandes die Begründung des Staats, in der Regel durch Gewalt, erfolgt. Deshalb findet hier geschichtlich der umgekehrte Gang statt; der Staat beginnt mit der Despotie und endet mit der Demokratie. Von da ab kann natürlich der Gang sich auch wieder umkehren, wie es in Rom geschah.

124. Plebejer. VIII. §. 12. (S. 116.) Hier scheint Sp. die geschichtliche Entstehung des Römischen Staats vor Augen gehabt zu haben.

125. Wahl. VIII. §. 15. (S. 117.) Wie dieses Mittel diese Wirkung haben soll, ist nicht deutlich zu ersehen. Wahrscheinlich hat Sp. angenommen, dass die Vorliebe für die Kinder nnd Verwandten, wenn sie schon das 30ste Jahr erreicht haben, nicht mehr so stark sein werde, um die Wahl ausschliesslich auf sie fallen zu lassen.

126. Strafen. VIII. §. 16. (S. 117.) Solche Strafen werden schwerlich ihren Zweck erreichen; aber noch schwieriger ist die Ausführung dieser Bestimmung, da die blosse Feststellung, ob alle Mitglieder eine Versammlung von 5000 Personen (§. 11 dieses Kapitels) gegenwärtig seien, so schwierig und zeitraubend ist, dass die Versammlung über diese vorbereitende Maassregel schwerlich zu den eigentlichen Geschäften kommen wird.

127. Patrizier. VIII. §. 17. (S. 117.) Hieraus erhellt, dass das Patriziat oder die Mitgliedschaft am herrschenden Stande in dieser Aristokratie Sp.'s durchaus nicht durch Erbrecht übertragen werden soll, sondern lediglich auf der Wahl der Standesgenossen beruhen soll. Die Wahl unterliegt nur den in §. 14 angegebenen Beschränkungen, eröffnet also den zweiten, oder regierten Stande die Aussicht, in den herrschenden Stand einzutreten. Sp. erwartet von dieser Einrichtung, dass die Wahlen sowohl zu dem Patriziat, wie zu den Aemtern, auf die Besten fallen werden. Allein die Geschichte lehrt das Gegentheil; je grösser eine Versammlung ist, desto mehr herrschen bei diesen Personenfragen nur persönliche, nicht sachliche Motive, welche die Wahl bestimmen. Ueberdem ist schwer abzusehen, wie eine Versammlung von 5000 Personen, bei der Niemand fehlen soll, solche Wahlen überhaupt zu Stande bringen kann, zumal dergleichen Wahlen sehr viele vorkommen werden können.

128. Kap. VIII. §. 17. (S. 118.) Die Folgerichtigkeit solcher Bestimmungen aus dem aufgestellten Prinzip ist nicht zu bestreiten, allein indem die Erfahrung ihre Unausführbarkeit zeigt, ergiebt sich, dass nichts verkehrter ist, als einen Staat aus einem Prinzip in starrer Consequenz aufbauen zu wollen.

129. Herzog. VIII. §. 18. (S. 118.) Diese Leiter oder Vorstände waren in Venedig und Genua die Dogen deren Name schon den Dux, (Heerführer), anzeigt. Die Geschichte von Genua und Venedig zeigt allerdings viele Versuche dieser Dogen, ihre Gewalt in einer monarchischen umzuwandeln und deshalb scheint Sp. gegen dieses Amt eingenommen zu sein.

129. Syndiken. VIII. §. 20. (S. 118.) Sp. denkt sich sonach unter diesen Syndiken controllirende Beamte, nach Art der Ephoren in Sparta und der Volks-Tribunen in Rom. Der Gedanke einer solchen rein überwachenden und nicht selbst regierenden Staatsgewalt hat von jeher für die Gelehrten und Staatskünstler viel Verführerisches gehabt; allein die Geschichte lehrt, dass dieser Zweck damit nur in geringem Maasse erreicht worden ist. In der Regel hat sich daraus ein Kampf zwischen den verwaltenden und den blos controllirenden Staatsbeamten entwickelt, welcher entweder die verwaltenden Beamten, wie in Sparta die Könige und in Rom die Consuln in ihrer Thätigkeit lähmte und dahin führte, dass die controllirenden Beamten sich zuletzt an ihre Stelle setzten, oder dass diese lästige Controlle von den regierenden Beamten mit Gewalt beseitigt wurde. Selbst die Propheten gegenüber den Königen im alten jüdischen Reiche zeigen diese nachtheiligen Folgen, und Sp. selbst hat dies in seiner theologisch-politischen Abhandlung anerkannt. — In Gefühl dessen sucht Sp. nach vielerlei Abhülfen und Sicherheitsmaassregeln; allein sie zerschellen an den Leidenschaften, die durch dieser Einrichtung künstlich gegen einander wach gerufen werden.

130. Miliz. VIII. §. 23. (S. 119.) Dieses Mittel ist auch von den Nationalversammlungen in den republikanischen Perioden Frankreichs versucht worden; es hat sich aber ganz unzureichend erwiesen. Es liegt in der Natur jeder Armee, dass sie nicht einer Versammlung,

sondern nur einem persönlichen Führer gehorchen kann und mag. Ueberdem wird ein solcher kleinerer Theil der Armee sich nicht von seinen Kammeraden trennen. Deshalb hat diese Vorsichtsmaassregel niemals den Staatsstreich und die gewaltsame Beseitigung der Versammlungen hindern können.

131. Viertel-Unze Silber. VIII. §. 25. (S. 120.) Ohngefähr einen halben Thaler nach jetzigem Gelde.

132. 25—30 Pfund Silber. VIII. §. 25. S. 120.) Ohngefähr 600—750 Thaler nach jetzigem Gelde.

133. Kap. VIII. §. 25. (S. 120.) D. h. der Vorstand des Senats.

134. Liste. VIII. §. 25. (S. 121.) Diese, in die Liste eingetragenen und so ausgezeichneten Personen sind noch nicht Patrizier, sondern sie bilden nur die Anwärter dazu und Diejenigen, aus denen die höchste Versammlung die neuen Patrizier zu wählen hat.

135. Strafen. VIII. §. 25. (S. 121.) Auch solche Sicherheitsmaassregeln haben laut der Geschichte niemals den Untergang einer Staatsform verhindern können, wenn sie zu den realen Verhältnissen nicht mehr passte. Schon die alten griechischen Staaten, bei denen man es mit solchen Bestimmungen viel versucht hat, haben dies erfahren. Plutarch erzählt in seiner Lebensbeschreibung Solon's einen hierher gehörenden Fall von Solon, der durch verstellten Blödsinn ein solches Gesetz zu umgehen wusste.

136. Versammlung. VIII. §. 29. (S. 123.) Hiernach kann man im grossen Ganzen die höchste Versammlung die gesetzgebende, die Syndiken die controllirende und den Senat die ausführende Gewalt im Staate nennen. Letzterem fällt alles das zu, was man jetzt Verwaltung nennt. Aus dem, was Sp. als das Hauptsächlichste davon hier aufzählt, erhellt dass die Staatsverwaltung zu seiner Zeit noch auf einer sehr wenig entwickelten Stufe stand. Es fehlen dabei noch die Geschäftszweige der Polizei, der Leitung und Aufsicht über die Korporationen, Kreise und Gemeinden; die Sorge für den Handel und die Industrie; die Verwaltung der Post, des Staatsvermögens, was in

Domainen, Forsten, Bergwerken u. s. w. besteht; die Sorge für das Schulwesen, für die Armenpflege, die Kontrolle der Fremden, die Ermittelung und Vorbeugung der Verbrechen u. s. w.; welche Geschäfte jetzt zu den wichtigsten des Staats gerechnet werden. Zu Sp. Zeit bekümmerte sich der Staat noch wenig darum; was hier geschah, erfolgte durch die Lokalbehörden der Städte oder blieb der Thätigkeit des Einzelnen überlassen. So konnte Sp. allerdings für die ganze Verwaltung des Staats mit einem sehr einfachen Mechanismus auskommen, der jetzt ganz unzureichend sein würde.

137. Senatoren. VIII. §. 30. (S. 124.) Weil sonst die freie Concurrenz der übrigen Kaufleute, die kein solch Privilegium genössen, unmöglich werden würde.

138. Krieg. VIII. §. 30. (S. 124.) Diese künstlich ausgedachten Schutzmittel gegen die kriegerischen Gelüste der Senatoren sind an sich höchst bedenklich, beschränken den Staat in der Wahl der höheren Offiziere mehr als es das allgemeine Wohl gestattet und ergeben sich, wie die Erfahrung lehrt, für ehrgeizige Senatoren, die durch den Krieg grössere Vortheile erhoffen, dennoch als nutzlos.

139. Kap. VIII. §. 31. (S. 125.) Der Name und das, was dieser Belgier gesagt hat, ist aus dem, dem Uebersetzer zugänglich gewesenen Quellen nicht zu entnehmen gewesen. Die anscheinend übertriebene Sorge für den Frieden, welche aus diesen und anderen Bestimmungen Sp.'s hervorleuchtet, erscheint in der heutigen Zeit weniger nöthig; allein sie ist für sein Jahrhundert entschuldbar, wo die Kriege viel häufiger, viel verheerender, und viel langdauernder waren, als gegenwärtig. In jener Zeit verfolgten die meisten Kriege dynastische Interressen und so erklärt es sich, dass Sp. das aristokratische Regiment vorzieht, selbst davon abgesehen, dass es zu seiner Zeit sein Vaterland blühend gemacht hatte.

140. Kap. VIII. §. 33. (S. 126.) In den folgenden Paragraphen verliert sich Sp. in einen Detail, was dem Charakter dieser Abhandlung nicht mehr entspricht, welche nach ihrer ganzen Anlage nur die Grundzüge der Staatsverfassungen und der Politik darlegen soll und ohnmöglich ohne grosse Ungleichheit in der Behandlung bis zu solchen

einzelnen Punkten der Geschäftsordnung dieser Versammlungen herabgehen kann. Es erhellt hieraus, dass wir es bei dieser Schrift nur mit einem ersten Entwurf zu thun haben, wo solche Ungleichheiten sich leicht einschleichen, namentlich bei einer Verfassungsform, zu welcher Sp. selbst sich mit patriotischer Vorliebe hingezogen fühlte.

141. Voten. VIII. §. 36. (S. 127.) Hieraus erhellt, dass Sp. in diesem Senate, nach dem Beispiel des römischen Senats, dreierlei Voten zulässt, das Ja, das Nein und das *Non liquet*, welches letztere derjenige abgeben kann, der über den Vorschlag noch keine feste Ansicht hat gewinnen können.

142. Abstimmung. VIII. §. 36. (S. 128.) Auch hier hat sich Sp. zu sehr in das Detail vertieft, und nicht gerade mit besonderem Glück; denn erwägt man, dass sein Senat aus 400 Personen besteht, so ist nicht abzusehen, wie er bei einer so schwerfälligen Abstimmungsweise mit seinen Geschäften zu Ende kommen soll.

143. Proconsuln. VIII. §. 42. (S. 131.) Sp. spricht hier über die Wahl der Proconsuln, obgleich dieses Amt und sein Geschäftskreis noch gar nicht von ihm erörtert worden ist und auch später dies nicht nachgeholt wird. Aus dem Namen kann man nur vermuthen, dass er dabei den Geschäftskreis der Römischen Proconsuln im Sinne gehabt haben mag, welchen die ganze obere Verwaltung der dem Reiche zugehörenden Provinzen zustand. Diese Einrichtung gehörte bekanntlich zu den schlechtesten des römischen Staats; sie untergrub den Wohlstand der Provinzen und bot den Optimaten in Rom die Gelegenheit, jene ungeheuren Reichthümer anzuhäufen, mit denen sie dann die Heere und die Volksversammlungen auf ihre Seite brachten und die Verfassung über den Haufen stürzten.

144. Religion. VIII. §. 46. (S. 133.) Sp. versteht darunter eine Religion, welche blos moralische Vorschriften enthält und im Uebrigen sich aller Lehren über die Natur Gottes und sein Verhältniss zum Menschen und zur Welt enthält und diese Punkte dem Belieben eines Jeden anheim giebt. Es ist bereits in den Erläuterungen zu Sp.'s theologisch-politischen Abhandlung dargelegt worden, dass die Natur jeder Religion dieser Annahme widerspricht

und dass auf diese Weise der Friede zwischen Kirche und Staat nicht hergestellt werden kann. In unserer Abhandlung gestattet Sp. eine Landesreligion, welcher der Staat besondere Vorzüge einräumt und daneben legt Sp. den Anhängern eines anderen Glaubens grosse Beschränkungen auf, was weder hier aus dem Staatsinteresse gerechtfertigt wird, noch mit den Grundsätzen in der theologisch-politischen Abhandlung übereinstimmt. Die Frage, ob die Kirche sich diesen Bestimmungen fügen wird, lässt Sp. unerörtert, obgleich seine Zeit ihm reichliche Beispiele geboten hatte, dass die Kirche sich keinesweges so geduldig den Anordnungen des Staats zu fügen pflegt, wie er hier voraussetzt.

145. Eid. VIII. §. 48. (S. 134.) Der Eid hängt bei allen Völkern mit der Religion zusammen; er ist gerade die aus dem Glauben an die Gottheit entnommene Verstärkung der Versprechen und Versicherungen; man nimmt den Eid herbei, wenn man den weltlichen Interessen und dem rein moralischen Gefühl allein nicht vertraut. Sp. verkennt diese Natur des Eides völlig, wenn er meint, es könne statt der Anrufung Gottes die Versicherung bei irgend einer weltlichen Einrichtung, sei sie auch noch so nutzlich, untergeschoben werden. Diese Ansicht hängt bei Sp. mit seinen falschen Begriff der Religion, als einer blossen Morallehre zusammen.

146. Kap. VIII. Schluss. (S. 134.) Sp. ist durch seinen Tod an Ausführung dieses Versprechens gehindert worden. Uebrigens zeigen solche Aeusserungen, wie hier, nach denen die Universitäten und Akademien des Staates weniger der Wissenschaft, als den besonderen Zwecken desselben dienen sollen, ebenso wie die in der theologisch-politischen Abhandlung von Sp. gestattete Censur der Bücher, wie entfernt der Liberalismus in jenem Jahrhundert noch von dem war, was man jetzt darunter versteht.

147. Aristokratie. IX. §. 1. (S. 135.) Zur ersten Klasse zählt Sp. z. B. die Republik in dem alten Rom, in Athen und die Republiken von Venedig und Genua aus seiner Zeit; zur zweiten Klasse von Aristokratien rechnet er die Republik der vereinigten Niederlande.

148. Städte. IX. §. 5. (S. 136.) Indem Sp. jeder Stadt das Recht der Gesetzgebung einräumt, hört jede Gemeinsamkeit eines einheitlichen Rechtes im Staate auf, ein Umstand, auf den die moderne Staatsentwickelung gerade den grössten Werth legt. Wenn Sp. dies weniger wichtig nimmt, so hängt dies mit dem Verkehrsverhältnisse seiner Zeit zusammen, wo jede Stadt noch ihre besondere Statuten, Erbrechte und Herkommen hatte und der Verkehr zwischen den einzelnen Städten und Provinzen eines Landes noch so geringe Bedeutung hatte, dass man die Autonomie der einzelnen Städte höher stellte, als die Vortheile eines einheitlichen Rechtes für das ganze Land.

149. Kap. IX. §. 6. (S. 137.) Diese Geschäfte fallen nämlich bei dieser Form der Aristokratie den Versammlungen der einzelnen Städte zu, scheiden also aus der Competenz der Reichsversammlung aus.

150. Kap. IX. §. 6. (S. 137.) Es ist auffallend, dass Sp. nicht bedenkt, wie ein so schwerfälliges Verfahren diese dringenden Geschäfte leicht so aufhalten kann, dass dem Staat der grösste Schaden daraus erwächst. Selbst zu Sp.'s Zeit begannen die Kriege oft so plötzlich, dass die schnellste Gegenwehr geboten war und sein Vaterland selbst hatte in den Kämpfen mit Ludwig XIV. dies wiederholt erfahren.

151. Kleinere Städte. IX. §. 13. (S. 140.) Diese Bestimmungen für die kleineren Städte und Dorfschaften eines Bezirkes mit einer herrschenden Stadt zeigen, dass Sp. die allgemeine Freiheit aller Staatsbürger bei dieser Verfassung nicht zu gewinnen vermochte; obgleich die Form dafür in England's Verfassung ihm schon geboten war. Sp. hat sich auch hier vorwiegend durch die Verhältnisse seines Vaterlandes leiten lassen.

152. Eroberte Städte. IX. §. 13. (S. 140.) Hier fällt Sp. in die Roheiten und Grausamkeiten der alten Zeit zurück, obgleich das Völkerrecht und die christliche Gesinnung seiner Zeit diese Grausamkeiten bereits beseitigt hatte. Sp. kennt hier nur die Extreme der Freundschaft und Feindschaft, obgleich der Mittelweg einer allmähligen Assimilirung und Aufnahme in den Staatsverband sehr nahe lag und schon damals in den Eroberungen, welche Frankreich gegen Deutschland machte, geübt wurde.

153. Kap. IX. §. 14. (S. 141.) Sp. meint hiermit die Kämpfe der republikanischen Parthei mit der Oranischen in Holland, nachdem die spanische Herrschaft abgeschüttelt worden war. Sp. sucht den Grund, weshalb die republikanische Parthei zuletzt der des Prinzen Wilhelm von Oranien unterlegen sei, in der zu geringen Zahl der Mitglieder der regierenden Patrizier. Deshalb tritt in Sp.'s bisherigen Vorschlägen die Sorge nach Vermehrung dieses Standes so auffallend hervor. Indess lag der wahre Grund für den Sieg der Oranischen Parthei nur darin, dass die grösseren Provinzen, wie Holland, Seeland u. s. w. mit ihren reichen Handelsstädten eine kräftigere Centralgewalt für nothwendig hielten und dass die von Frankreich drohenden Angriffskriege zu einer starken Militairmacht nöthigten, welche in der republikanischen Form weniger zu erreichen war; auch hatte der Prinz von Oranien sich bereits grosses Vertrauen durch seine Kriegsthaten erworben.

154. Kap. IX. Schluss. (S. 142.) Auch diesen Betrachtungen liegen nur die Vergleichungen zwischen dem alten Rom und den Verhältnissen in den Niederlanden zu Sp. Zeit zu Grunde. Letztere standen damals in der Blüthe ihrer Macht und hatten eine solche nach Provinzen und Städten eingerichtete Staatsform; deshalb die Vorliebe Sp.'s dafür. Freilich übersieht er, dass durch die Statthalterschaft der Oranier zugleich eine starke Centralmacht in Holland gegründet war, welche die Mängel des aristokratischen Regiments zum grossen Theil wieder gut machte.

155. Florentiner. X. §. 1. (S. 142.) Es ist damit Macchiavelli gemeint, welcher einen Kommentar zu des Livius römischer Geschichte geschrieben hat.

156. Unveränderlichkeit der Staatsform. X. §. 1. (S. 142.) Es ist auffallend, und zeigt noch von einer mangelhaften Auffassung der Geschichte bei Sp., dass sein Staatsideal dahin geht, jedem Lande die einmal eingerichtete Verfassung für immer unversehrt und unverändert zu erhalten, während die Geschichte lehrt, dass jede Verfassung, sowie überhaupt alles Recht, sich in einer steten allmähligen Veränderung befindet, welche den Fortschritten der Völker in ihren Sitten, in Wissenschaften, in Verkehr, in Religion u. s. w. folgt, so dass jede künstliche und gewaltsame Festhaltung einer Verfassungsform durch Jahrhunderte hindurch im Gegensatz zu jenen Veränderungen vielmehr ein Unglück für das Volk ist, und dasselbe zu gewaltsamen Angriffen und Revolutionen führt. Alle Verfassungen sind nur ein Produkt jener gesellschaftlichen Unterlagen und es ist nichts schädlicher, als diese gegenseitige Einwirkung künstlich abzuschneiden. Dergleichen Reformen vollziehen sich meist, ohne dass der Name und das äussere Gerüste der Staatsverfassung sich ändert. England hat immer eine Monarchie geheissen, obgleich die Macht der Könige im Laufe der Zeit erst durch den Adel, später durch den reichen Bürgerstand und jetzt selbst durch den Einfluss der besitzlosen Klassen so beschränkt worden ist, dass die königliche Macht dort schwächer ist, als die der Präsidenten vieler Republiken. — Hiernach verlieren die hier von Sp. erörterten Hülfsmittel für die unveränderte Erhaltung einer Verfassung ihre Bedeutung. Sie haben nur als Schutzmittel gegen unberechtigte Angriffe, welche von einzelnen Ehrgeizigen gegen die Verfassung ausgehen, einen Werth; indess darf man sie auch für diesen Fall nicht überschätzen, da wenn die Verfassung den Sitten und den Bedürfnissen eines Landes entspricht, dergleichen Versuche wegen Mangels an Theilnahme schon durch die Macht der regelmässigen Behörden niedergeschlagen werden können.

157. Kap. X. §. 1. (S. 143.) Sp. meint „dass aus „der Diktatur keine Monarchie gemacht werden kann.“

158. Kap. X. §. 2. (S. 143.) Sp. meint: „Wenn „man die diktatorische Gewalt ohne einen Diktator be„gründen kann.“ Wie dies möglich, giebt er gleich selbst an.

159. Syndikat. X. §. 2. (S. 144.) Sp. thut sich auf diesen Vorschlag viel zu Gute; allein er übersieht, dass die Römer die Diktatur nur benutzten, wenn auswärtige Kriege oder innere Aufstände des Plebs zur ausserordentlichen Gewaltmaassregeln zwangen. Für solche Fälle, wo durchaus nur das Regiment eines Einzigen helfen kann, ist also das von Sp. eingesetze Syndikat unzureichend. Es vertritt nur die Volkstribunen Rom's, aber kann nicht dessen Diktatoren ersetzen. Ueberhaupt unterschätzt Sp. die Bedeutung und die Unentbehrlichkeit der individuellen

Thätigkeit gegenüber der durch Kollegien geübten Thätigkeit. Jede von beiden hat ihre eigenen Vortheile; aber keine kann die andere ersetzen. Deshalb muss auch in dem republikanischen Staate dieser Individualisirung der Executive Rechnung getragen werden, und deshalb gestatteten auch die Holländer mit richtigem Takt die Entwickelung des Statthalter-Amtes in der Oranischen Fürsten-Familie. Die moderne sozialistische Richtung zeigt sich gerade deshalb in ihren politischen Schöpfungen so schwach, weil sie diese kräftige Wirksamkeit des Einzelnen völlig verbannen und alles durch Versammlungen leiten, je diese möglichst aus dem ganzen Volke bilden will. (Referendum in der Schweiz). Schon die erste französische Revolution giebt warnende Beispiele hierfür und nicht der Convent als solcher, sondern nur Einzelne, d. h. nur der Wohlfarthsausschuss und einzelne seiner hervorragenden Mitglieder haben den äusseren Feind und die alten Partheien überwunden.

160. Luxusverbote. X. §. 5. (S. 145.) Diese Gründe gegen Luxusverbote und Kleiderordnungen erschienen jetzt selbstverständlich; allein zu Sp.'s Zeit und selbst noch später hielten die meisten Regierungen sie für unentbehrlich; deshalb darf dieser Ausspruch Sp.'s gegen solche verkehrte Gesetze, ebenso wie seine Verdammung der Tortur, nicht unterschätzt worden.

161. Geiz. X. §. 6. (S. 145.) Diese Vorschläge erinnern sehr an die verwandten, welche Macchiavelli in seinen „Fürsten" diesem giebt. Man sieht, dass Sp. als er an diese Schrift ging von den Grund-Gedanken Macchiavelli's mehr beherrscht war, als er sich selbst eingestehen mochte. Man sehe Erl. 51.

162. Belohnung. X. §. 8. (S. 146.) Dies ist sehr philosophisch und im Sinne der Ethik Sp.'s, Buch 5, L. 41 und 42 gesprochen; allein trotzdem lehrt die Erfahrung, dass selbst die freiesten Republiken einen äusserlichen Lohn für Männer, die dem Vaterlande gedient haben, nicht versagten; selbst der Missbrauch in solchen Dingen hat diese Sitte nie erschüttern können; man hat nur in der Form der Auszeichnung, nie in dieser selbst, gewechselt.

163. Vernunft. X. §. 9. (S. 147.) Auch hier missbraucht Sp. die Worte: Recht und Vernunft; jeder Leser denkt dabei an das sittliche Motiv, was den Menschen in Achtung vor dem Gebote der Vernunft, zur Erfüllung desselben, selbst gegen seinen Vortheil und gegen die Antriebe seiner Leidenschaften bestimmt. So wurde die Vernunft als Quelle der Sittlichkeit und das Recht von Aristoteles und den Stoikern, und später von H. Grotius, dem unmittelbaren Vorgänger Sp.'s, aufgefasst. Allein nach Sp. (man sehe Erl. 8) hat die Vernunft nur den Nutzen und die Erhaltung des Einzelnen zum Ziel, sie ist also den Trieben an sich nicht entgegengesetzt, sondern dient ihnen nur als kluge Rathgeberin. Deshalb hätte Sp. in seinem Sinne nicht beide als Gegensätze einander gegenüberstellen sollen; dies sind sie nur in dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte.

164. Kap. X. §. 9. (S. 147.) Sp. meint damit die Ueberwindung durch übermächtige Nachbarstaaten.

165. Ewige Dauer der Verfassung. X. §. 10. (S. 148.) Wir sehen hier auch den grossen Sp. in dieselben Illusionen und Ueberschätzungen verfallen, in welche nur zu leicht ein Jeder, selbst bei hohem Verstande und Wohlwollen geräth, der von seinem beschränkten Standpunkte aus es unternimmt, eine Staats- und Gesellschafts-Ordnung für ein ganzes Volk zu entwerfen. Jede, auch die verkehrteste Einrichtung hat irgend eine gute Seite, und so kann dies auch solchen Vorschlägen nicht bestritten werden; die Schwierigkeit der Aufgabe liegt nur darin, dass in dem wirklichen Leben Hunderte der verschiedensten Interessen und Leidenschaften sich durchkreuzen und dass, während man sich gegen die einen mit solchen Vorschlägen schützen will, man den andern nur um so mehr Thür und Thor öffnet. — Auch der grosse Plato schliesst seinen „Staat" mit ähnlichen Erwartungen und Illusionen, wie hier Sp. seine Abhandlung.

150. Demokratie. XI. §. 3. (S. 150.) Hiernach will Sp. das demokratische Regiment nur in seiner reinsten Form behandeln, wo Alle gleich berechtigt sind, so weit nicht natürliche Hindernisse oder Ehrlosigkeit eine Ausnahme erfordern. Diese letztere Ausnahme ist eine Konzession an die damalige öffentliche Meinung, wonach gewisse Gewerbe, wie z. B. dass der Abdecker und

Scharfrichter als solches mit der Ehrlosigkeit belastet waren.

Es kann auffallen, dass Sp. die beschränkten Formen dieses Regiments, wie sie aus einem Census oder einem höheren Lebensalter für die Ausübung der politischen Rechte hervorgehen, ganz bei Seite lassen will. Einen Grund dafür giebt Sp. nicht an; es scheint blos die Konsequenz des Prinzips zu sein, welche ihn hier bestimmt hat, obgleich bei der Verachtung, mit welcher Sp. sonst überall von der rohen Volksmenge spricht, man viel eher bei ihm eine Vorliebe für diese beschränktern Formen hätte erwarten können.

167. Die Frauen. XI. §. 4. (S. 151.) Dieser Gegensatz von „Natur“ und „menschlichen Einrichtungen“, von dem Sp. bei dieser Frage ausgeht, ist nicht philosophisch und insbesondere nach seinem System nicht begründet, wo jeder Mensch „von Natur“ nur sich zu erhalten strebt, dieser Trieb auch im Staate bleibt, durch den Hinzutritt der Vernunft nicht aufgehoben, sondern nur besser geleitet wird, und mithin auch die menschlichen Einrichtungen zur Natur gerechnet werden müssen. Auch ist es für den erfahrenen Mann nicht schwer, diese natürliche Grundlage bei allen menschlichen Einrichtungen im Staat und Gesellschaft darzulegen. — Ebenso ist es auffallend, dass sich Sp. hier zum Beweis, dass die Ausschliessung der Frauen auf „der Natur“ beruhe, nur auf die Erfahrung und Geschichte beruft, und die unmittelbare Angabe der natürlichen Unterschiede beider Geschlechter bei Seite lässt. Selbst das, was er in dem gleich Folgenden dafür beibringt, ist nur ein kleiner Theil dessen, und zeigt überdem eine so rohe Auffassung des sinnlichen Verhältnisses beider Geschlechter, wie sie bei Sp. nur aus seinen trüben Erfahrungen in diesem Punkte sich erklären lässt. — Endlich ist selbst der Grund, dass die Natur hier eine Ungleichheit gesetzt habe, nicht zureichend; vielmehr frägt es sich, ob dieser Unterschied nicht durch Erziehung und andere Institutionen ausgeglichen werden kann. So bestehen ähnliche natürliche Unterschiede unter den Männern in Bezug auf die Anlagen und Kräfte des Körpers und Geistes, welche durch keine menschliche Einrichtung ganz beseitigt werden können, und die in ihrer Art vielleicht noch

grösser sind, als das was Sp. hier anführt, und dennoch geht die geschichtliche Entwickelung des Staates dahin, von diesen Unterschieden die Ausübung der bürgerlichen Rechte nicht abhängig zu machen. — Abgesehen von diesen sachlichen Bedenken zeigt die ausführliche Behandlung dieser Frage durch Sp., wie sehr er sich über die Meinungen seiner Zeit zu erheben vermochte, und in grossen Fragen ihr um Jahrhunderte voraus war. So erklärt es sich, dass Sp. der Gegenwart näher steht, als seinen Zeitgenossen.

168. Schluss. IX. §. 4. (S. 151.) Hier bricht das Manuscript ab. Sp. scheint bei dieser Abhandlung nur durch seine Krankheit und seinen Tod an der Vollendung gehindert worden zu sein. Innere Gründe werden hier nicht so, wie bei der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes mitgewirkt haben, obgleich es Sp. bei seiner Vermischung von aristokratischen und demokratischen Verfassungen in Folge seiner Begriffsbestimmungen (Erl. 111) wohl schwer geworden sein würde, für das demokratische Regiment in seinem Sinne einen erheblichen Unterschied gegen das aristokratische aufzufinden und aus seinem Prinzip zu begründen. — Im Allgemeinen stehen die Ethik und diese politische Abhandlung Sp.'s ohngefähr in demselben Verhältniss zu einander, wie der „Staat“ Plato's zu dessen „Gesetzen.“ Der „Staat“ wie die „Ethik“ sind rein philosophische Werke, in welchen der Geist jener beiden grossen Philosophen sich auf das Glänzendste entfaltet. Dessenungeachtet fühlen Beide, dass es mit dieser Grundlegung für das Leben und die Gemeinschaft der Menschen nicht abgethan sein kann; deshalb versuchen sich Beide an der bestimmtern Gestaltung desselben und bieten die in das Einzelne gehenden Gesetze und Staatseinrichtungen. Allein Beide theilen hier auch das Schicksal, dass diese letztern Arbeiten gegen ihre prinzipiellen Werke erheblich zurückstehen. Beide wurden noch von der irrthümlichen Meinung geleitet, dass der Staat gleich einer Maschine „erfunden und gemacht“ werden könne und dass der Verstand eines einzigen Denkers und die deduktive Ableitung aus vorangestellten Prinzipien dazu hinreiche.

Die Gegenwart hat allerdings diesen Standpunkt überwunden; allein es fehlt noch viel, dass das Prinzip,

was man für den Staat jetzt als wahr anerkennt, auch für die Moral und das Recht überhaupt als das wahre anerkannt werde; jenes Prinzip nämlich, wonach nicht die Wissenschaft und die reine Vernunft die Quellen sind, aus denen die Gestaltung der sittlichen Welt hervorgeht, sondern wonach hier ebenso reale, thatsächliche Mächte wirksam sind, wie innerhalb der natürlichen Welt es bei deren Organismen der Fall ist. Deshalb hat insbesondere der Philosoph nicht die Aufgabe, diese sittliche Welt zu erfinden, zu construiren und über den Werth der Lebensformen einzelner Völker und Zeiten den Richterspruch zu fällen; er hat weder zu gebieten noch zu verdammen; sondern er hat die sittliche Welt genau so wie die natürliche Welt nur als gegebenen Gegenstand zu nehmen; seine Aufgabe ist nur, die Gesetze dieser vorhandenen sittlichen Welt, aus denen sie hervorgegangen ist, und nach denen die Entwickelung weiter schreiten wird, so unparteiisch, wie der Naturforscher die Gesetze des Lichtes und der Schwere zu erforschen und darzulegen. Wie von diesen Kräften und Gesetzen der zweckmässigste Gebrauch für einzelne Ziele zu machen ist, wird das Volk und der Staatsmann besser, wie der Philosoph vermögen, und zwar aus gleichem Grunde wie der Mechaniker und Ingenieur es besser versteht, die Maschinen zu erfinden, durch welche die von den Philosophen entdeckten Naturkräfte und Gesetze zu den Zwecken der Menschen nutzbar gemacht werden.

Schluss.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.